عُلماءِ کرام اور طلبہ و طالبات کے لئے

تُحفَۃُ الطَّلَبَۃ

المعروف بہ

مَآرِبُ الطَّلَبَۃ

اِس کتاب میں عربی زبان کے تمام فنون میں مستعمل سینکڑوں اَلفاظِ مُترادفہ کے درمیان ربط و نسبت اور معانی متقاربہ کے درمیان لغوی و اصطلاحی فرق کو بیان کیا گیا ہے جس میں ——
★ مُبادیاتِ کتاب سے متعلّقہ اَلفاظ کی بحث ★ علمِ نحو و صَرف، علمِ فِقہ، اصولِ فِقہ، علمِ منطق، علمِ بلاغت، علمِ لغات، عِلم شریعت و طریقت، عِلم و حدیث و سُنّت کے اَلفاظِ مترادفہ کی بحث ★ اِسی طرح اصطلاحی فروق کی بحث اور چند علمی اَقسام، عِلمی لطائف اور اَغلاطِ عامہ کو بیان کیا گیا ہے۔ غرض اہلِ علم خواہ اُستاذ ہو یا طالب علم، معلّمہ ہو یا طالبۃُ العِلم سب کے لئے یہ مجموعہ اِن شاء اللہ معلوماتِ دینیہ میں بے حد مُعین و مفید ثابت ہو گا۔

تصنیف
مولانا شبّیر احمد رانگا بالوی ارکانی مُدظلّہ
اُستاذ الادب و الفقہ مدرسہ ربانیہ جامع العلوم (برما)

تقریظ
مولانا عزیز الرحمٰن صاحب مُدظلّہ
اُستاذ الحدیث جامعہ دار العلوم کراچی کورنگی

تحقیق و ترتیبِ نو
عُلماءِ احبابِ بیتُ العِلم

بیتُ العِلم ٹرسٹ

علماءِ کرام اور طلباء وطالبات کے لئے

تُحفۃُ الطَّلَبَۃ

المعروف بہ

مآرِبُ الطَّلَبَۃ

اِس کتاب میں عربی زبان کے تمام فنون میں مستعمل سینکڑوں الفاظِ مُترادفہ کے درمیان ربط ونسبت اور معانی متقاربہ کے درمیان لغوی واصطلاحی فرق کو بیان کیا گیا ہے جس میں —
★مُبادیاتِ کتاب سے متعلقہ الفاظ کی بحث ★علم نحو وصرف ★علم فقہ، اصولِ فقہ ★علمِ منطق ★علمِ بلاغت ★علم لغات، ایمان و اسلام، علم شریعت وطریقت ★علم و حدیث وسُنّت کے الفاظِ مترادفہ کی بحث ★اسی طرح اصطلاحی فروق کی بحث اور چند علمی اقسام، علمی لطائف اور اغلاطِ عامہ کو بیان کیا گیا ہے۔ غرض اہلِ علم خواہ اُستاذ ہو یا طالب علم ★علمہ ہو یا طالبۃ العلم سب کے لئے یہ مجموعہ اِن شاء اللہ معلوماتِ دینیہ میں بے حد مُعین ومفید ثابت ہوگا۔

تصنیف

مولانا شبّیر احمد رانگا بالوی ارکانی مُدظلّہ

اُستاذ الادب والفقہ مدرسہ ربانیہ جامع العلوم (برما)

تقریظ

مولانا عزیز الرحمٰن صاحب مُدّ ظلّہ

اُستاذ الحدیث دار العلوم کورنگی

تحقیق وترتیبِ نو

اَحبابِ بَیتُ العِلم ٹرسٹ

بیتُ العِلم ٹرسٹ

G-30، اسٹوڈنٹ بازار، نزد مقدس مسجد،

اُردو بازار، کراچی۔ فون: 2726509

11020408

اسٹاکسٹ

مکتبہ بیت العلم

نزد جامع مسجد نیوٹاؤن کراچی

فون:021-4916690,2018342 موبائل:0300-8213802

فیکس:+92-21-4914569 ای میل:Sales@mbi.com.pk

کتاب کا نام:..........تحفۂ طلبہ المعروف به مآرب الطلبه

اشاعت دوم:......۱۴۲۹ھ بمطابق ۲۰۰۸ء

ناشر:..........بیت العلم ٹرسٹ

ST-9E بلاک ۸، گلشن اقبال، کراچی

فون نمبر:+92-21-4976073 فیکس:+92-21-4972636

ویب سائٹ:www.mbi.com.pk

ملنے کے دیگر پتے

☆ مرکز القرآن/بیت القرآن، اردو بازار کراچی۔	فون:021-2630744
☆ مکتبہ فہم الدین، نزد مسجد بیت السلام ڈیفنس کراچی۔	فون:021-5392171
☆ مکتبہ رحمانیہ، اردو بازار لاہور۔	فون:042-7224228
☆ ادارہ اسلامیات، اردو بازار، لاہور۔	فون:042-7243991
☆ مکتبہ امدادیہ، ٹی۔بی روڈ، ملتان۔	فون:061-4544965
☆ کتب خانہ رشیدیہ، راجہ بازار، مدینہ کلاتھ مارکیٹ، راولپنڈی۔	فون:051-5771798
☆ اسلامیہ کتب خانہ، گامی اڈہ، ایبٹ آباد۔	فون:0992-340112
☆ مکتبہ رشیدیہ، سرکی روڈ، کوئٹہ۔	فون:081-662263
☆ کتاب مرکز، فیریئر روڈ، سکھر۔	فون:071-5625850
☆ حافظ اینڈ کو، لیاقت مارکیٹ، نواب شاہ۔	فون:0244-360623
☆ بیت القرآن، نزد ڈاکٹر ہارون والی گلی، چھوٹکی گھٹی، حیدر آباد	فون:022-3640875
☆ حافظ کتب خانہ، مردان۔	
☆ مکتبہ المعارف، محلہ جنگی، پشاور۔	

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مقدمہ

حامداً ومصلیا ومسلما:

اما بعد! بلاشبہ عربی زبان کا وسیع سمندر بہت سے گوہرِ نایاب اپنے اندر سموئے ہوئے ہے۔ اور ان کی جستجو وتلاش کرنے والا نامراد نہیں ہوتا، لیکن

ع این سعادت بزور بازو نیست

یہ محض اللہ تعالیٰ کا فضل ہے ان ہستیوں پر جن کو اسی کی طرف سے حوصلہ بے شکن اور کام کرنے کی انتہائی لگن نصیب ہوئی ہے۔

مولانا شبیر احمد رانگا بالوی صاحب مدظلہ بھی ان ہی ہستیوں میں سے ایک ہیں جنہیں غیر معمولی خداداد علمی صلاحیت کے ساتھ ساتھ ایسی کام کرنے والی طبیعت اور ملکہ عطا ہوا ہے جو بہت کم لوگوں کو ملا کرتا ہے۔

تحفة الطلبة المعروف به مأرب الطلبه ان کی ایک ایسی ہی شان دار کاوش ہے جس میں عربی زبان کے سمندر سے چنے گئے سینکڑوں گوہرِ نایاب کو ایک لڑی میں پرویا گیا ہے۔ اس کتاب میں عربی زبان کے تمام فنون میں مستعمل سینکڑوں الفاظ مترادفہ کے درمیان ربط اور نسبت کو اور معانی متقاربہ کے درمیان لغوی و اصطلاحی فرق کو دل نشین اور دل کش پیرائے میں بیان کیا گیا ہے۔ مثلاً:

① مبادیاتِ کتاب سے متعلقہ الفاظ کی بحث کو ② علم ونحو وصرف، علم فقہ، اصول فقہ، علم منطق، علم بلاغت، علم لغات، ایمان و اسلام، علم شریعت وطریقت، علم سنت وحدیث کے الفاظ مترادفہ کی بحث کو ③ اصطلاحی فروق کی بحث کو ④ اسی طرح چند علمی اقسام، علمی لطائف اور اغلاط عامہ کو اس کتاب میں ذکر کیا گیا ہے۔

غرض اہلِ علم خواہ متعلّم ہو یا معلّم سب کے لئے یہ مجموعہ تلاش مطولات وشتات کی ہزار پریشانی سے یک سرنجات کا باعث ہے اور درجہ اولیٰ سے دورہ حدیث تک کے طلباء وطالبات کے لئے اس گلہائے رنگا رنگ کا مطالعہ درسی وغیر درسی فنون کی اکثر کتب میں ان شاء اللہ مطالعہ کے اعتبار سے تقویت، استعداد میں افزودگی اور تعلیمی میدان میں سبقت حاصل کرنے کا جذبہ پیدا کرے گا۔

اس کتاب کا پہلا ایڈیشن بنگلہ دیش) سے ہی شائع ہوا اور بندے نے وہیں سے یہ کتاب خریدی، کتاب کا مطالعہ کرنے سے کتاب کی نافعیت تامہ کا اندازہ ہوا اور دل میں یہ داعیہ پیدا ہوا کہ پاکستان میں بھی اس کی اشاعت ہو۔

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ بیت العلم ٹرسٹ کے علمائے کرام نے بالخصوص مولانا طارق بشیر صاحب، مولانا اختر علی اور مولانا خلیل الرحمٰن سلمہما نے درجِ ذیل خصوصیات کے ساتھ ڈیڑھ سال کے عرصہ میں کام مکمل فرمایا۔

- عربی عبارات پر اعراب
- حوالہ جات کی مراجعت
- تصحیح وتخریج جدید
- حذفِ تکرار
- مشکل الفاظ کی تسہیل
- عناوین ومضامین میں بقدرِ ضرورت اختصار
- تمام حوالے حاشیے میں کر دیئے ہیں۔

غرض ایک کتاب جن خوبیوں کی بناء پر ظاہری و باطنی خوب صورتی کے اعتبار سے معیاری ہوتی ہے ان تمام خوبیوں سے یہ کتاب مرصّع ہے۔

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کاوش کو اپنی بارگاہ عالی میں قبول فرما کر مصنف کی، جملہ معاونین کی اور تمام قارئین کی نجاتِ اخروی کا ذریعہ بنائے۔

محمد حنیف عبد المجید

۱۰/۵/۱۴۲۷ھ

فہرست مضامین

تقریظ: حضرت مولانا عزیز الرحمٰن صاحب دامت برکاتہم ۲۹

بابِ اوّل ...... ''خطبہ کے متعلقہ الفاظ کا بیان'' ۳۱

مبادیٔ علوم ۳۱
حکمائے متقدین کے رؤسِ ثمانیہ ۳۱
غرض اور غایت میں فرق ۳۳
غرض اور فائدہ میں فرق ۳۴
کتاب اور رسالہ میں فرق ۳۴
قرآن اور کتاب میں فرق ۳۵
حاشیہ اور شرح میں فرق ۳۶
کتاب، باب، فصل اور مسئلہ میں فرق ۳۶
لفظ اللہ اور الالٰہ (معرف باللام) میں فرق ۳۷
لفظِ اللہ اور لفظِ خدا کے استعمال میں فرق ۳۹
لفظ الرّحمٰن اور الرّحیم میں فرق ۴۰
رحم اور احسان میں فرق ۴۴
بَسملہ اور تسمیہ میں فرق ۴۵
حمد اور مدح میں فرق ۴۷
حمد اور شکر میں مفہوم اور مصداق کے اعتبار سے فرق ۴۹
لفظِ ربّ بالاضافت اور بلا اضافت میں فرق ۵۱
صلوٰۃ اور سلام اور ترضی اور ترحم اور عفو میں فرق ۵۲
رسول اور نبی میں فرق ۵۳

اسمِ احمد اور اسمِ محمد میں فرق ۵۸
نبی اور صدیق میں فرق ۶۲
نبی اور مجدِد میں فرق ۶۳
لفظِ آل اور اھل میں فرق ۶۶
آلِ رسول اور صحابہ کرام میں فرق اور نسبت ۷۰
صحابہ اور اصحاب میں فرق ۷۰
صحابہ، صحابی اور صحابیہ میں فرق ۷۱
خلفائے راشدین، تابعین، تبع تابعین اور ائمہ مجتہدین میں فرق ۷۲
متقدمین اور متاخرین میں فرق ۷۴
سلف، خلف اور سلفِ صالحین میں فرق ۷۶
قاعدہ اور ضابطہ میں فرق ۷۶
مقدّمة الکتاب اور مقدّمة العلم میں فرق ۷۷
ابتدائے حقیقی اور ابتدائے اضافی اور ابتدائے عرفی میں فرق ۷۹
خطبہ ابتدائیہ اور خطبہ الحاقیہ میں فرق ۸۰
کلامِ لفظی اور کلامِ نفسی میں فرق ۸۱

باب دوم ...... "علمِ نحو اور صرف کا بیان" ۸۳

جملہ اسمیہ اور اسمیہ جملہ میں فرق ۸۳
ظرفِ لغو اور ظرفِ مستقر میں فرق ۸۵
إِمَّا اور أَمَّا اور أَمَا میں فرق ۸۷
سین اور سوف میں فرق ۹۱
تمنی اور ترجی میں فرق ۹۲
عرض اور تمنی میں فرق ۹۴
لَمْ اور لَمَّا میں فرق ۹۵

لائے نفی اور مائے نفی میں فرق	۹۷
مَا وَلَا مُشَبَّھَتَیْنِ بِلَیْسَ کے مَا اور لَا میں فرق	۹۸
لَامِ جَحَدْ اور لَامِ کَیْ میں فرق	۱۰۰
لامِ امر اور لام تاکید میں فرق	۱۰۱
نہی اور نفی میں فرق	۱۰۲
اِنْ اور لَوْ میں فرق	۱۰۳
جملۂ خبریہ اور جملۂ انشائیہ میں فرق	۱۰۵
فعلِ متعدی اور فعلِ ناقص میں فرق	۱۰۷
إِنَّ اور أَنَّ میں فرق	۱۱۰
جملہ اور کلام میں فرق	۱۱۶
یائے نسبتی اور یائے مصدری میں فرق	۱۱۸
مصدر اور مفعولِ مطلق میں فرق	۱۱۸
خاصہ اور حد میں فرق	۱۱۹
خاصہ اور خاصیت میں فرق	۱۲۱
کَمْ خبریہ اور کَمْ استفہامیہ میں فرق	۱۲۱
وصف اور صفت میں فرق	۱۲۲
اشتقاقِ صغیر واشتقاقِ کبیر واشتقاقِ اکبر میں فرق	۱۲۳
ضم، فتح، کسر، وقف، ضمہ، فتحہ، کسرہ، سکون، رفع، نصب، جر اور جزم میں فرق	۱۲۳
وقف، جزم اور سکون میں فرق	۱۲۵
معطوف علیہ اور معطوف کے درمیان فصلِ اجنبی ہونے اور نہ ہونے میں فرق	۱۲۶
تخییل اور تکلف میں فرق	۱۲۸
عَمرو بفتح العین اور عُمر بضم العین میں فرق	۱۲۸
علم اور معرفت میں فرق	۱۳۰
صفاتِ کمالیہ، صفاتِ مستحسنہ اور صفاتِ مذمومہ میں فرق	۱۳۱

معرفہ کی طرف معرفہ لوٹانے اور نکرہ کی طرف نکرہ لوٹانے میں فرق ۱۳۱
لفظِ کاف اور مثل کی تشبیہ میں فرق ۱۳۳
لفظ معرفہ اور معروف میں فرق ۱۳۵
اسمائے افعال بمعنی ماضی وامر میں فرق ۱۳۶
اسم فاعل اور اسم تفضیل میں فرق ۱۳۷
واؤ عاطفہ اور حتّٰی عاطفہ میں فرق ۱۳۸
حرفِ عطف فاء، ثم اور حتّٰی میں فرق ۱۳۹
اِنَّ زَیْدًا قَائِمٌ اور زَیْدٌ قَائِمٌ میں فرق ۱۴۰
قام زیدٌ جملہ فعلیہ اور زیدٌ قام جملہ اسمیہ میں فرق ۱۴۱
لَیْسَ زَیْدٌ قَائِماً اور لَیْسَ زَیْدٌ بِقَائِمٍ میں فرق ۱۴۲
جملہ ان شاء اللہ اور ماشاء اللہ میں استعمال کے اعتبار سے فرق ۱۴۲
حروفِ قسم واو، تاء اور باء کے استعمال میں فرق ۱۴۳
اَمَّا اور مَھْمَا میں فرق ۱۴۴
لَوْ اور لَوْلَا میں فرق ۱۴۵
تعلیل، قلب اور ابدال میں فرق ۱۴۵
عِنْدَ اور لَدٰی میں فرق ۱۴۵
خبرِ اِنَّ و مطلق خبر میں فرق ۱۴۶
خبرِ کَانَ اور خبرِ عَسٰی میں فرق ۱۴۷
حَبَّذَا اور باقی افعال نِعم وغیرہ میں فرق ۱۴۷
ہمزہ وصلی، ہمزہ قطعی اور اصلی میں فرق ۱۴۸
نونِ ثقیلہ اور نونِ خفیفہ میں فرق ۱۵۰
نونِ خفیفہ اور تنوین میں فرق ۱۵۲
نونِ اعرابی اور نونِ جمع میں فرق ۱۵۲
اسم فاعل اور فاعل، اسمِ مفعول اور مفعول میں فرق ۱۵۳

اسم فاعل اور صفتِ مشبہ میں فرق 154
اسم تفضیل اور مبالغہ میں فرق 155
اسم آلہ کے پہلے تین صیغے اور آخری صیغے میں فرق 157
اسم جامد، اسم مشتق اور صفتِ مشتقہ میں فرق 158
اسم جمع اور جمع میں فرق 159
جمع اور مجموعہ میں فرق 161
اسم مصدر، علم مصدر اور نفسِ مصدر میں فرق 161
اسم جنس، علم جنس اور علم شخصی میں فرق 161
علم، لقب اور کنیت میں فرق 162
معرفہ شخصی، معرفہ نوعی اور معرفہ جنسی میں فرق 162
نکرہ اور الف لام ذہنی میں فرق 163
حال اور تمیز میں فرق 165
تانیثِ لفظی اور تانیثِ معنوی میں فرق 165
صفتِ کاشفہ اور مبینہ میں فرق 166
مقدر، محذوف اور مقتضی میں فرق 167
واوِ صرف اور واوِ عطف میں فرق 167
لفظ مَا اور مَنْ میں فرق 169
حروفِ شمسیہ اور حروفِ قمریہ میں فرق 171
کافر اور کفر میں فرق 172
اُتْرُكْ اور ذَرْ میں فرق 173
خلاف اور اختلاف میں فرق 173
السّلام باللام اور سلام بلا لام میں فرق 174
عاصی اور معاصی میں فرق 174
خوف اور تخوف میں فرق 175

لفظ اَیْ اور لفظ یعنی کی تفسیر میں فرق	۱۷۶
واحدِ حقیقی، واحدِ صوری اور واحدِ معنوی میں فرق	۱۷۹
تثنیۂ حقیقی، تثنیۂ معنوی اور تثنیۂ صوری میں فرق	۱۷۹
جمع حقیقی، جمع صوری اور جمع معنوی میں فرق	۱۸۰
حصر اور اختصاص میں فرق	۱۸۱
نَعَمْ اور بَلٰی میں فرق	۱۸۳
اِعراب اور قرینہ میں فرق	۱۸۴
بدل الکل اور عطفِ بیان میں فرق	۱۸۵
لفظِ مثال اور نظیر میں فرق	۱۸۷
مصاحبت اور الصاق میں فرق	۱۸۷
اقتصار اور اختصار میں فرق	۱۸۸
الوَسَطُ (متحرّک الْاَوْسَط) اور الْوَسْط (ساکن الاوسط) میں فرق	۱۸۸
بابِ تفاعل اور بابِ مفاعلہ کی خاصیتِ مشارکت میں فرق	۱۸۹
خالق اور صانع میں فرق	۱۹۰
فاسق اور فاجر میں فرق	۱۹۰
قائم اور قیوم میں فرق	۱۹۲
غبن صیغہ مجہول اور صیغہ معروف کے مصداق میں فرق	۱۹۲
حذف اور تقدیر میں فرق	۱۹۶

باب سوم ...... "علمِ فقہ کا بیان" ۱۹۷

حلال اور پاک میں فرق	۱۹۷
طاہر اور طہور میں فرق	۱۹۷
نجس اور حرام میں فرق	۱۹۸
استنجاء، استبراء اور استنقاء میں فرق	۱۹۸

"نجس بفتح الجیم وبکسر الجیم میں فرق" 199
نجاستِ حقیقی اور حکمی میں فرق 200
وضو اور تیمم میں فرق 201
تیمم اور موزوں پر مسح کے احکام میں فرق 204
جبیرہ اور موزے پر مسح میں فرق 205
اذان اور اقامت میں فرق 206
اقامتِ صلوٰۃ اور ادائے صلوٰۃ میں فرق 207
مرد اور عورت کی نماز میں فرق 208
رکوع اور سجدہ میں فرق 210
مُدرِک، مُؤتَم، لاحِق اور مسبوق میں فرق 211
خشوع اور خضوع میں فرق 212
امام، مقتدی اور منفرد کی نماز میں فرق 212
طوالِ مفصل اور اوساطِ مفصل اور قصارِ مفصل میں فرق 213
طلوعِ آفتاب مفسدِ صلوٰۃ اور غروبِ آفتاب غیر مفسدِ صلوٰۃ ہونے کی وجہ 216
قہقہہ، ضحک اور تبسم میں فرق 217
وقتی نماز اور جنازہ کی نماز میں فرق 218
خطبۂ جمعہ اور خطبۂ عیدین میں فرق 222
دونوں عیدوں کے احکام میں فرق 223
صدقہ اور زکوٰۃ میں فرق 225
صومِ وصال اور صومِ دہر میں فرق 227
حجِ افراد، حجِ قران اور حجِ تمتع میں فرق 229
عمرہ اور حج میں فرق 230
ذکاۃ، ذبح، نحر اور صید میں فرق 232
پیر اور بزرگوں کے لئے اور مہمان کے لئے جانور ذبح کرنے میں فرق 235

معاملات اور دیانات میں فرق	۲۳۶
نکاحِ متعہ اور نکاحِ مؤقت میں فرق	۲۳۷
سترِ عورت اور حجاب النساء میں فرق	۲۳۸
یوم النحر میں روزے کی نذر اور روزے کی قسم میں فرق	۲۳۸
اِذن اور اجازت میں فرق	۲۳۹
حدود، قصاص اور تعزیر میں فرق	۲۳۹
حد اور تعزیر میں فرق	۲۴۱
شہادت اور خبر میں فرق	۲۴۱
احکام کی علت اور حکمت میں فرق	۲۴۳
بدعت اور رسم میں فرق	۲۴۴
شراء اور اشتراء میں فرق	۲۴۵
ثمن اور قیمت میں فرق	۲۴۶
تکیل اور اِکتیال میں فرق	۲۴۶
بیع مخابرہ اور بیع مزارعہ میں فرق	۲۴۷
ہدیہ اور عطیہ میں فرق	۲۴۷
ہدیہ اور صدقہ میں فرق	۲۴۷
ہدیہ اور تبرع میں فرق	۲۴۸
بیع، ہبہ، اعارہ اور اجارہ میں فرق	۲۴۸
بیعِ فاسد اور بیعِ باطل میں فرق	۲۴۹
عقدِ بیع اور عقدِ نکاح میں فرق	۲۵۱
بیع و شراء میں فرق اور نسبت	۲۵۳
عشر و خراج اور زکوۃ میں فرق	۲۵۴
قرض اور دَین میں فرق	۲۵۵
ودیعت اور امانت میں فرق	۲۵۶

کرایہ اور سود میں فرق ۲۵۷
مدیون اور غارم میں فرق ۲۵۹
عشری اور خراجی زمین میں فرق ۲۵۹
بیع اور ربا کی حقیقت میں فرق ۲۶۲
فضائل اور مسائل میں فرق ۲۶۵

باب چہارم ......''اصولِ فقہ کا بیان'' ۲۷۳

اصطلاحاتِ ضروریہ ۲۷۳
مطلق فرض اور واجب میں فرق ۲۷۵
نماز کے اندر فرض اور واجب میں فرق ۲۷۵
واجب اور جائز میں فرق ۲۷۶
احکامِ فرائض اور احکامِ نوافل میں درجہ کے اعتبار سے فرق ۲۷۷
عبادتِ بدنی، عبادتِ مالی اور دونوں کے مجموعہ مرکب میں فرق ۲۷۹
حاجت، ضرورت اور منفعت میں فرق ۲۸۰
ظرف اور معیار میں فرق ۲۸۱
تخییر اور اِباحت میں فرق ۲۸۲
رُخصت اور عزیمت میں فرق ۲۸۳
عنہ اور عندہ میں فرق ۲۸۴
عندہ اور عندھما کی مراد میں فرق ۲۸۴
اجماع اور اتفاق میں فرق ۲۸۴
عین، منافع اور زوائد میں فرق ۲۸۵
مفتی اور قاضی میں فرق ۲۸۵
دیانت اور قضا میں فرق ۲۸۶
تَملیک اور اِباحت میں فرق ۲۸۷

خفی، مشکل، مجمل، متشابہ میں فرق ۲۸۸
مُدَّعِیْ اور مُدَّعیٰ عَلَیْہِ میں فرق ۲۸۸
تقلید اور اتباع میں فرق ۲۹۰
مُکاتَب، مدبّر اور اُمِّ ولد میں فرق ۲۹۱
فرضِ عین اور فرضِ کفایہ میں فرق ۲۹۲
انبیائے کرام وائمہ مجتہدین کے اجتہاد میں فرق ۲۹۵

بابِ پنجم ...... "علم منطق کا بیان" ۲۹۹

معنی، مفہوم اور مدلول میں فرق ۲۹۹
اسمِ جنس، علمِ جنس اور علمِ شخصی میں فرق ۲۹۹
جنس اور اسمِ جنس میں فرق ۳۰۰
اَجزاء اور اَفراد میں فرق ۳۰۰
عام حیوان اور انسان میں فرق ۳۰۱
تحقیر اور تقلیل میں فرق ۳۰۲
تکثیر اور تعظیم میں فرق ۳۰۲
نسبتِ کلامیہ، نسبتِ ذہنیہ اور نسبتِ خارجیہ میں فرق ۳۰۳
حقیقت، ماہیت اور ہویت میں فرق ۳۰۳
صدق اور حق میں فرق ۳۰۴
أَحَدٌ اور وَاحِدٌ میں فرق ۳۰۵
کل اور کلی، جز اور جزئی میں فرق ۳۰۵
بعض اور جز میں فرق ۳۰۷
حصہ اور فرد میں فرق ۳۰۷
عموم سلب وشمولِ نفی، سلبِ عموم ونفیِ شمول میں فرق ۳۰۷

سَالِبَہ مُحَصَّلَہ اور مُوجِبَہ مَعدُولَۃُ المَوضُوع میں فرق ۳۰۸
فِی نَفسِہٖ، بِنَفسِہٖ اور لِنَفسِہٖ میں فرق ۳۰۹
شدت اور زیادت میں فرق ۳۱۰
ضرورت اور دوام میں فرق ۳۱۱
علم الیقین، عین الیقین اور حق الیقین میں فرق ۳۱۱
ضد اور نقیض میں فرق ۳۱۲
قدیم، ازلی اور ابدی میں فرق ۳۱۲
حدوثِ زمانی اور حدوثِ ذاتی میں فرق ۳۱۲
اِبداع اور اِختراع میں فرق ۳۱۳
مثل، مثال، ند، مشبہ، مساوی اور شکل میں فرق ۳۱۳
حیثیتِ تقییدیہ، تعلیلیہ اور اطلاقیہ میں فرق ۳۱۴
خبر، قضیہ، اخبار، مقدمہ، مطلوبہ، نتیجہ اور مسئلہ میں فرق ۳۱۵
حضرت منصور رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی اور فرعون کے اَنَا الْحَق کہنے میں فرق ۳۱۵

بابِ ششم ...... "علمِ بلاغت کا بیان" ۳۱۸

اختصار، ایجاز اور تلخیص میں فرق ۳۱۸
اِطناب اور تطویل میں فرق ۳۱۸
کلامِ فصیح اور کلامِ بلیغ میں فرق ۳۱۹
حشو اور تطویل میں فرق ۳۱۹
تاکید اور تاسیس میں فرق ۳۲۰
مثال اور شاہد میں فرق ۳۲۱
بیان اور تبیان میں فرق ۳۲۲
فکاہت اور ظرافت میں فرق ۳۲۲
بلاغت اور فصاحت میں فرق ۳۲۳

رَیب اور شک میں فرق	۳۲۴
مغز اور معمّی میں فرق	۳۲۴
ابہام اور تشکیک میں فرق	۳۲۵
مقتضائے حال اور مقتضائے ظاہر میں فرق	۳۲۵
کنایہ اور توریہ میں فرق	۳۲۶
اِنَّ مَعِیَ رَبِّیْ. اِنَّ اللّٰہَ مَعَنَا میں فرق	۳۲۹

باب ہفتم ...... "علم لغات کا بیان"

باب ہفتم ...... "علم لغات کا بیان"	۳۳۲
فلاح اور فوز میں فرق	۳۳۲
مطر اور غیث میں فرق	۳۳۲
عِشاء بکسر العین اور عَشا بفتح العین میں فرق	۳۳۳
خاوی اور خالی میں فرق	۳۳۴
جراب اور وفاض میں فرق	۳۳۴
ہوا اور جوئی میں فرق	۳۳۴
جِبت اور طاغوت میں فرق	۳۳۵
جلد اور بشرۃ میں فرق	۳۳۵
جُمَّہ، لِمَّہ، وَفرہ میں فرق	۳۳۶
اَنف، مَارِن، قَصَبۃ اور اَرْنَبۃ میں فرق	۳۳۶
فضل، رضوان اور رَغد میں فرق	۳۳۶
سمر اور هُجُر (بضم الہاء وسکون الجیم) میں فرق	۳۳۷
نسب اور صہر میں فرق	۳۳۷
مژدہ اور بشارت میں فرق	۳۳۸
بَیْدَ اور غَیْرَ میں فرق	۳۳۸
سزا اور امتحان میں فرق	۳۳۹

بُخل اور شُحّ میں فرق ۳۴۱
عدل اور احسان میں فرق ۳۴۲
بحث، التماس، محاولہ اور مزاولہ میں فرق ۳۴۳
قبیلہ اور قبیل میں فرق ۳۴۴
عجب، کبر اور زینت میں فرق ۳۴۴
نجم اور کوکب میں فرق ۳۴۵
صَوْتٌ، صُرَّةٌ، صَرِیْرٌ، صَرْصَرٌ اور صَاخٌ میں فرق ۳۴۶
قفس اور قفص میں فرق ۳۴۶
تسلیم اور رضا میں فرق ۳۴۶
سلطان اور ملک میں فرق ۳۴۷
بالجملہ اور فی الجملہ میں فرق ۳۴۸
غم اور حزن میں فرق ۳۴۸
ہجری، عیسوی اور ایامِ جاہلیت میں فرق ۳۴۹
حسنِ قبول اور نفسِ قبول میں فرق ۳۵۱
ارادہ اور مشیت میں فرق ۳۵۲
انبیاء، صدّیقین، شہداء اور صالحین کے طبقہ میں فرق ۳۵۲
سِنَۃٌ اور نَومٌ میں فرق ۳۵۵
تکوین، احداث اور تربیت میں فرق ۳۵۷
سوال اور دعا میں فرق ۳۵۷
ضرر اور ضرار میں فرق ۳۵۸
اِسْتِنْثار اور اِسْتِنْشاق میں فرق ۳۶۰
اَفضل اور اکمل میں فرق ۳۶۰
عَلَم، لِواء اور رأیہ میں فرق ۳۶۱
اِنعام اور اِستدراج میں فرق ۳۶۱

مُصَالَحت، مُنَاظرہ اور مُباھَلہ میں فرق	۳۶۲
عراف اور کاہن میں فرق	۳۶۴
بدأ بالہمزۃ اور بدا بغیر ہمزہ میں فرق	۳۶۴
فضل اور عدل میں فرق	۳۶۵
خوف اور حزن میں فرق	۳۶۶
حالات اور مقامات میں فرق	۳۶۶
کنز، معدن اور رکاز میں فرق	۳۶۷
جبل اور طور میں فرق	۳۶۸
ارادہ اور تمنا میں فرق	۳۶۸
مُسْتَقَرّ اور مُسْتَودَع میں فرق	۳۶۹
مستقر اور مقیل میں فرق	۳۷۰
خدمت اور اِطاعت میں فرق	۳۷۰
بِیر، غدیر اور غمرہ میں فرق	۳۷۳
کہف اور غار میں فرق	۳۷۴
خُلّۃ اور مؤدّۃ میں فرق	۳۷۴
اِنَاءٌ، سِقَایَۃٌ اور صُوَاعٌ میں فرق	۳۷۵
ثُلّۃ اور نفر میں فرق	۳۷۵
منیۃ اور امنیّۃ میں فرق	۳۷۵
رَمَقٌ، مُوق، لَحظٌ اور لَمحٌ میں فرق	۳۷۶
لباس اور ریش میں فرق	۳۷۶
جن اور انسان کی حقیقت میں فرق	۳۷۷
الحِلق بکسر الحاء اور الحَلق بفتح الحاء میں فرق	۳۷۸
لحد اور شق میں فرق	۳۷۹
عجمی بغیر ہمزہ اور اعجمی بالہمزہ میں فرق	۳۷۹

لقاء اور تلقّی میں فرق ۳۸۰
عہد اور میثاق میں فرق ۳۸۰
حسب، نسب اور نسل میں فرق ۳۸۰
اِیتاء اور اعطاء میں فرق ۳۸۱
غبی اور غوی میں فرق ۳۸۲
نور اور ضیاء میں فرق ۳۸۲
فعل اور عمل میں فرق ۳۸۳
محقِق اور مدقِق میں فرق ۳۸۵
تخصیص اور تملیک میں فرق ۳۸۵
فوت اور ترک میں فرق ۳۸۵
نیت اور ارادہ میں فرق ۳۸۵
تلہف اور تأسف میں فرق ۳۸۶
خلق اور کسب میں فرق ۳۸۶
خطا اور نسیان میں فرق ۳۸۷
ھُمَزہ اور لُمَزہ میں فرق ۳۸۷
غیبت اور بہتان میں فرق ۳۸۸
غیبت اور نمیمہ میں فرق ۳۸۸
تبذیر اور اسراف میں فرق ۳۸۹
افادہ اور استفادہ میں فرق ۳۸۹
حبر اور تحریر میں فرق ۳۹۰
دلالۃ اور اشارہ میں فرق ۳۹۱
بقر اور جاموس میں فرق ۳۹۱
کأس اور زجاجۃ میں فرق ۳۹۱
عدم اور فقد میں فرق ۳۹۲

جَائِفَۃ اور آمۃ زخم میں فرق ۳۹۲
شجر اور کلاء میں فرق ۳۹۲
ثمر، فاکھۃ اور حب میں فرق ۳۹۳
لفظ بے اور نا اور بلا میں فرق ۳۹۳
خَلْف بسکون اللام، خَلَف بفتح اللام اور خلیفۃ بالتاء میں فرق ۳۹۴
سراح اور رواح میں فرق ۳۹۴
ھَزٌّ، اَزٌّ، فَزٌّ اور حَضٌّ میں فرق ۳۹۵
وفد اور قاصد میں فرق ۳۹۵
عصاء اور منساۃ میں فرق ۳۹۶
مریض اور سقیم میں فرق ۳۹۶
معاملہ اور معاہدہ میں فرق ۳۹۷
جزا اور نکال میں فرق ۳۹۸
اِکمال و اِتمام میں فرق ۴۰۱
دخول اور ولوج میں فرق ۴۰۱
وصیلہ لفظِ صاد اور وسیلہ لفظ سین میں فرق ۴۰۲
دابہ، صید، بہیمہ اور انعام میں فرق ۴۰۳
وصیت اور نصیحت میں فرق ۴۰۴
اَنفال، غنیمۃ اور فیء میں فرق ۴۰۵
احمق اور سفیہ میں فرق ۴۰۶
شاب اور فتی میں فرق ۴۰۷
مسجِد بکسر الجیم اور المسجَد بفتح الجیم میں فرق ۴۰۷
محاربہ اور مقاتلہ میں فرق ۴۰۸
وعدہ اور عہد میں فرق ۴۰۹
بأساء اور ضرّاء میں فرق ۴۱۰

فرق اور فرقان میں فرق	۴۱۰
بشیر اور نذیر میں فرق	۴۱۱
حسد اور غبطہ میں فرق	۴۱۱
غوات اور ضلالت میں فرق	۴۱۲
إسراء اور معراج میں فرق	۴۱۳
لیل بلا تاء اور بالتاء میں فرق	۴۱۳
طائفہ اور فرقہ میں فرق	۴۱۴
تواب اور تائب میں فرق	۴۱۴
حبیب اور خلیل میں فرق	۴۱۴
قضاء اور تقدیر میں فرق	۴۱۵
الغاء اور تعلیق میں فرق	۴۱۵
تشوف اور تزین میں فرق	۴۱۶
غشی اور اغماء میں فرق	۴۱۶
اغماء، جنون اور سکر میں فرق	۴۱۶
معجزہ، کرامت، ارہاص، استدراج اور اہانت میں فرق	۴۱۷
منزل، بیت، دار اور حجرہ میں فرق	۴۱۷
مدنی اور مدینی میں فرق	۴۱۷
جواد، کریم اور سخی میں فرق	۴۱۸
طمع، امل اور رجاء میں فرق	۴۱۸
سکوت اور صموت میں فرق	۴۱۸
قعود اور جلوس میں فرق	۴۱۸
ناقہ، ابل، جمل اور بعیر میں فرق	۴۱۹
حمل اور حبل میں فرق	۴۱۹
حائض بغیر تاء اور حائضۃ بالتاء میں فرق	۴۱۹

خطا اور تسامح میں فرق ۴۲۰
إہاب اور جلد میں فرق ۴۲۰
قط اور ابد میں فرق ۴۲۰
قدمِ ذاتی اور قدمِ زمانی میں فرق ۴۲۰
سماء اور فلک میں فرق ۴۲۰
میت تشدید یاء اور میت بغیر تشدید میں فرق ۴۲۱
میت اور جیفہ میں فرق ۴۲۱
سارق اور لص میں فرق ۴۲۲
اوان اور وقت میں فرق ۴۲۲
بکہ اور مکہ میں فرق ۴۲۳
غلط اور غلت میں فرق ۴۲۳
حلم اور رؤیا میں فرق ۴۲۳
رؤیا اور رؤیت میں فرق ۴۲۳
رؤیائے صالحہ اور رؤیائے صادقہ میں فرق ۴۲۴
رؤیت اور نظر میں فرق ۴۲۴
نحو اور مثل میں فرق ۴۲۴
بکیٰ بلا مد اور بکاء بالمد میں فرق ۴۲۴
فطن اور قریحہ میں فرق ۴۲۵
رَشد بفتح الراء رُشد بضم الراء میں فرق ۴۲۵
درایہ اور فہم میں فرق ۴۲۵
سِمط اور سِلک میں فرق ۴۲۵
مصباح اور سراج میں فرق ۴۲۵
ہلال، قمر اور بدر میں فرق ۴۲۶
حکایت اور نقل میں فرق ۴۲۶

درّ اور لؤلؤ میں فرق ۴۲۶
مجیئت اور اتیان میں فرق ۴۲۶
اساس اور بنیاد میں فرق ۴۲۶
قرأت اور تلاوت میں فرق ۴۲۷
رفع اور منع میں فرق ۴۲۷
اتباع اور اطاعت میں فرق ۴۲۷
غیظ اور غضب میں فرق ۴۲۷
عَرب اور اَعراب میں فرق ۴۲۸
غَسَق اور وَقَبْ میں فرق ۴۳۰
نفس، روح اور عقل میں فرق ۴۳۰
فَرَج اور فُرْجة بضم الفاء اور فَرْجہ بفتح الفاء میں فرق ۴۳۰
جاسوس اور ناموس میں فرق ۴۳۱
افراط اور تفریط میں فرق ۴۳۱
اُمات اور اُمہات میں فرق ۴۳۱
فئی اور ظل میں فرق ۴۳۱
اِنزال اور تنزیل میں فرق ۴۳۲
سمع اور اِستماع میں فرق ۴۳۲
اعمیٰ اور اکمہ میں فرق ۴۳۳
شاذ اور نادر میں فرق ۴۳۳
شاکر اور شکور میں فرق ۴۳۳
حاصل اور محصول میں فرق ۴۳۴
اجمال اور تفصیل میں فرق ۴۳۴
تَجَسُّسْ بالجیم اور تَحَسُّسْ بالحاء میں فرق ۴۳۴
غیب اور غائب میں فرق ۴۳۴

نجم اور شجر میں فرق	۴۳۵
نیک فالی اور بدفالی میں فرق	۴۳۵
استغفار اور توبہ میں فرق	۴۳۶
تکوین اور تسخیر میں فرق	۴۳۸
ذوق، اکل اور شُرب میں فرق	۴۳۹
امید اور تمنا میں فرق	۴۳۹
مکہ، کعبہ، بیت اللہ اور مسجد حرام میں فرق	۴۴۰
شوق اور اُنس میں فرق	۴۴۰
القِمار، المَیْسَرُ اور المُخَاطَرَہ میں فرق	۴۴۱
لَعِب اور لَہْو میں فرق	۴۴۳
فقیر اور مسکین میں فرق	۴۴۵
مزاح اور استہزاء میں فرق	۴۴۸
باب ہشتم ...... "ایمان اور اسلام کا بیان"	۴۵۳
مؤمن، کافر، مشرک، یہودی، نصرانی، منافق، ملحد اور زندیق میں فرق	۴۵۳
اسلام اور ایمان میں فرق	۴۵۶
ایمان اور یقین میں فرق	۴۵۷
ایمان اور اطمینان میں فرق	۴۵۸
عبادت، دعوت اور تبلیغ میں فرق	۴۵۹
دین اور اسلام میں فرق	۴۶۰
عقیدہ، دین اور مذہب میں فرق	۴۶۱
ملت، دین اور شریعت میں فرق	۴۶۱
دارالاسلام اور دارالکفر میں فرق	۴۶۲
انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام اور امت کے ایمان میں فرق	۴۶۲

بابِ نہم ...... ''علمِ شریعت اور طریقت کا بیان'' ۴۶۹

شریعت وطریقت میں فرق ۴۶۹
تقویٰ اور فتویٰ میں فرق ۴۷۱
خشیت اور تقویٰ میں فرق ۴۷۳
کشف اور کرامت میں فرق ۴۷۴
علماء اور صوفیاء میں فرق ۴۷۵
سالک اور عارف میں فرق ۴۷۷
عابد اور زاہد میں فرق ۴۷۷
شریعت وطریقت اور معرفت وحقیقت میں فرق ۴۷۸
نفسِ امارہ، لوامہ اور مطمئنہ میں فرق ۴۷۹
علم موسوی اور علم خضری میں فرق ۴۸۱
الہام اور وحی میں فرق ۴۸۴
معجزہ، کرامت اور سحر میں فرق ۴۸۷

بابِ دہم ...... ''علمِ حدیث وسنت کا بیان'' ۴۹۱

سنت اور حدیث میں فرق ۴۹۱
حدیث اور خبر میں فرق ۴۹۲
روایت اور درایت میں فرق ۴۹۳
قرآن پاک، حدیثِ قدسی اور حدیث شریف میں فرق ۴۹۳
شیخ الحدیث اور حجۃ الحدیث میں فرق ۴۹۴
غزوہ اور سریہ میں فرق ۴۹۴
شانِ نزول اور شانِ ورود میں فرق ۴۹۶
حَدَّثَنا اور اَنۡبَاَنَا میں فرق ۴۹۶

حدیث کی تعریف میں محدثین اور اصولیین کے مابین فرق ۴۹۸
جہاد اور دعوت میں فرق ۴۹۹

باب یازدہم ...... ''چند اصطلاحی فرق'' ۵۰۲

نحوی صحیح اور صرفی صحیح میں فرق ۵۰۲
نحوی معتل اور صرفی معتل میں فرق ۵۰۲
نحوی حروف اور منطقی اداۃ میں فرق ۵۰۳
منطقی کلمہ اور نحوی فعل میں فرق ۵۰۵
نحوی اسم اور منطقی اسم میں فرق ۵۰۵
نحوی مرکب اور منطقی مرکب میں فرق ۵۰۶
نحوی مفرد اور منطقی مفرد میں فرق ۵۰۷
نحوی امر، صرفی امر اور اصولیین کے امر میں فرق ۵۰۷
فعل کے معنی میں متقدمین اور متاخرین کی اصطلاح میں فرق ۵۱۰
اجزائے جملہ میں متقدمین اور متاخرین کی اصطلاحی فرق ۵۱۰
تصدیق کی تعریف میں حکماء اور امام رازی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے درمیان فرق ۵۱۱
تصدیق منطقی اور تصدیق شرعی میں فرق ۵۱۲
نحویین اور صرفیین کے ہاں خاصہ میں فرق ۵۱۳
نحوی مسائل اور منطقی مسائل میں فرق ۵۱۳
مناطقہ اور اصولیین کے ہاں نوع میں فرق ۵۱۴
مناطقہ اور اصولیین کے ہاں جنس میں فرق ۵۱۵
نحاۃ اور بلغاء کے ہاں بدل میں فرق ۵۱۶
نحاۃ اور اصولیین کے درمیان مستثنیٰ میں فرق ۵۱۷
فقہ کی تعریف میں متقدمین اور متاخرین کا اصطلاحی فرق ۵۱۹
یوم کی تعریف میں شرعی و عرفی اور لغوی فرق ۵۲۰

لفظِ ساعت کے متعلق اہلِ نجوم اور قرآن کی اصطلاح میں فرق ۵۲۰
اسلامی جمہوریت اور غیر اسلامی جمہوریت میں فرق ۵۲۱
بیت ۵۲۳
تفسیر، تاویل اور تحریف کے درمیان متقدمین اور متاخرین کا اصطلاحی فرق ۵۲۴
نسخ کے مفہوم میں متاخرین اور متقدمین کا اصطلاحی فرق ۵۲۵
جمہور ائمہ اور احناف کے درمیان احکام کے متعلق فرق ۵۲۶
احکام کی علت کے متعلق متقدمین اور متاخرین کے ہاں فرق ۵۲۸

بابِ دوازدہم ...... ''چند علمی اقسام کا بیان'' ۵۳۲

اقسامِ مُرکّب ۵۳۲
اقسامِ حال ۵۳۳
اقسامِ صفت ۵۳۴
اقسامِ اضافت ۵۳۶
اقسامِ علت ۵۳۷
اقسامِ مناسبت ۵۳۸
اقسامِ تقدم ۵۳۸
اقسامِ تقابل ۵۴۰
اَقْسَامُ الْحَصْر ۵۴۱
اقسامِ استعارہ ۵۴۳
نسبتِ خبریہ کی اقسام ۵۴۴
اقسامِ شعر ۵۴۵
اقسامِ قصد ۵۴۷
اقسامِ قتل ۵۴۸
اقسامِ یمین ۵۴۹

اقسامِ احکام	۵۵۲
علت، سبب، شرط، رکن، علامت	۵۵۴
حصر کے طریقے پر مفہوم کا بیان	۵۵۵
اقسام نکاح	۵۵۶
خاتمہ علمی لطائف کا بیان	۵۵۹
تصحیح اغلاط عامہ	۶۳۵
عہد نبوی اور عہد حاضر کے طریقۂ تعلیم و تعلم میں فرق	۶۳۶
مدرسہ اور تبلیغی کام کی بابت حضرت تھانوی رَحِمَہُ اللّٰهُ تَعَالٰی کے ارشادات گرامی	۶۴۱
ضرورت مدارس	۶۴۲
آخری گزارش از مؤلف	۶۴۵
بیت از مؤلف	۶۴۸



تقریظ

حضرت مولانا عزیز الرحمٰن صاحب دامت برکاتہم

استاذ دار العلوم کراچی

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

نَحۡمَدُہٗ وَنُصَلِّی عَلٰی رَسُوۡلِہِ الۡکَرِیۡم

گلشن اقبال، کراچی میں واقع بیت العلم ٹرسٹ مختلف النوع تعلیمی اور تربیتی سرگرمیوں کے علاوہ نشر و اشاعت اور تصنیفی میدان میں بھی ماشاء اللہ پیش پیش ہے اور اپنے قیام سے لے کر اب تک ادارے کے مخلص ذمہ داران و کارکنان دعوتِ دین، بچوں سے لے کر بڑوں تک بشمولِ طالبات کے لئے تعلیم و آگہی کے انتظامات کرنے اور دیگر علمی و تحقیقی خدمات کے لئے اللہ کے فضل و کرم سے روز افزوں ساعی جمیلہ سے بہرہ ور ہیں۔

ٹرسٹ کے شعبہ نشر و اشاعت کی طرف سے اب تک متعدد مفید خاص و عام مطبوعات منظرِ عام پر آچکی ہیں، جاری کوششوں سے اندازہ ہوتا ہے کہ ذمہ داران کو ندرت کے حامل موضوعات و مصنفات کی جستجو رہتی ہے اور اس مقصد کے لئے بیرون ملک بھی اہلِ علم اور ناشرین کتب سے یہ حضرات رابطے میں رہتے ہیں، تاکہ علمی شاہکار آسانی کے ساتھ علمی حلقوں تک پہنچیں اور ان کی نافعیت کا دائرہ وسیع سے وسیع تر ہو جائے۔

حال ہی میں اس ادارے نے "مآرب طلبہ" کے نام سے بنگلہ دیش میں طبع شدہ ایک دل چسپ کتاب کو شائع کرنے کا ارادہ کیا ہے جو مدارسِ دینیہ کے طلبہ کے

لئے بطورِ خاص علمی اور فنی کشکول کا درجہ رکھتی ہے، اس کتاب میں نہ صرف یہ کہ درس نظامی کے ہر علم وفن اور متعلقہ موضوعات سے متعلق مفید معلومات جمع ہیں بل کہ کتاب کے دیدہ ور مصنف نے اپنی غوطہ زن شخصیت اور عرق ریز ورق گردانی سے طلبہ کے لئے حد درجہ دل چسپی کا وافر اور معلوماتِ افزا ہفت خوان سجا دیا ہے۔

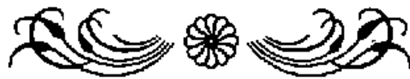
کتاب جہاں نحو وصرف، لغت و بلاغت، حدیث وفقہ، مفردات ومرکبات اور مترادف ومتضاد اصطلاحات میں مدلولات ومعانی اور ان کے مواقع استعمال کی نشان دہی پر مشتمل ہے، وہاں بہت سے دیگر علمی اور فنی نکات بھی زیبِ کتاب ہیں، اور مصنف موصوف نے جگہ جگہ سے گل چینی کر کے کتاب کو گلہائے رنگا رنگ کا حسین گل دستہ بنا دیا ہے۔

بیت العلم ٹرسٹ پاکستان میں اس کتاب کی اشاعت پر قابلِ مبارک باد ہے، مولائے کریم اس خدمت کو قبول فرمائے اور طلبہ مدارس وحلقہائے علم کے لئے اس کو زیادہ سے زیادہ نافع بنائے۔ آمین

(حضرت مولانا) عزیز الرحمٰن (صاحب مدظلہ العالی)

استاذ جامعہ دار العلوم کراچی

ربیع الثانی ۱۴۲۷ھ



بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

ـــــــ بابِ اوّل ـــــــ

خطبہ کے متعلقہ الفاظ کا بیان

مبادئ علوم

ہرعلم کوشروع کرنے سے پہلے چند چیزوں کا جاننا ضروری ہوتا ہے، جنہیں مبادئ عشرہ سے تعبیر کرتے ہیں۔

① علم کی تعریف ② موضوع ③ واضعِ علم ومصنفِ کتاب
④ وجہِ تسمیہ ⑤ استمداد ⑥ حکمِ شارع
⑦ مسائل ⑧ شرف ⑨ بیانِ غرض وغایت
⑩ تصدیق بالفائدہ۔

فَأَوَّلُ الْأَبْوَابِ فِي الْمَبَادِي وَتِلْكَ عَشَرَةٌ عَلَى الْمُرَادِ
اَلْحَدُّ وَالْمَوْضُوْعُ ثُمَّ الْوَاضِعُ وَالإِسْمُ وَالإِسْتِمْدَادُ وَحُكْمُ الشَّارِعِ
تَصَوُّرُ السَّائِلِ وَفَضِيْلَتُهَا وَغَايَتُهٗ فَائِدَةٌ جَلِيْلَةٌ

حکمائے متقدمین کے رؤسِ ثمانیہ

متقدمینِ مناطقہ کتاب کے شروع میں آٹھ چیزیں ذکر کرتے ہیں جن کا نام رُؤسِ ثمانیہ رکھتے ہیں۔ان کو ہر کتاب کے شروع ہی میں ضبط کر لینا ضروری ہے۔

❶ غرض وغایتِ علم یعنی وہ چیز جو علم پر مرتب ہوتی ہے تاکہ طلبہ کی محنت ضائع نہ ہو۔

❷ فائدہ معتدبہ، تاکہ طلبہ اس کے حصول میں محنت کریں۔

❸ علم کی وجہ تسمیہ، مثلاً یہ کہا جائے کہ منطق نطق سے ماخوذ ہے اور نطق بمعنی تکلم ہے۔ چوں کہ علمِ منطق، منطقی کو تکلم پر قادر بنادیتا ہے اس وجہ سے منطق کو منطق کہا جاتا ہے۔ پس وجہ تسمیہ میں ان تمام مسائل کی طرف اجمالاً اشارہ ہوتا ہے۔ جن کی تفصیل خود یہ علم کرتا ہے۔

❹ کتاب کے مؤلف یا فن کے مؤلف کا ذکر۔ تاکہ مؤلف کی شان سے طلبہ کا دل مطمئن ہوجائے۔ کیوں کہ ہر شخص کا کلام قابل قبول نہیں ہوتا۔ لیکن علمائے محققین کلامِ حق کے ذریعہ اشخاص کو معلوم کرتے ہیں، اشخاص کے ذریعہ فن کو معلوم نہیں کرتے۔

حضرت علی کَرَّمَ اللّٰہُ وَجْہَہٗ نے خوب فرمایا کہ:

اُنْظُرْ مَاقَالَ وَلَا تَنْظُرْ مَنْ قَالَ یعنی کیا کہا گیا ہے یہ دیکھو اور کس نے کہا ہے یہ مت دیکھو۔

❺ علم کس قسم کا ہے یعنی جو کتاب جس علم میں لکھی جارہی ہے وہ علم، یقینیات کی جنس سے ہے یا ظنیات کی جنس سے تاکہ طلبہ، کتاب میں اسی جنس کے مسائل طلب کریں۔

❻ درجہ علم یعنی یہ پتہ ہونا کہ اس علم کا مرتبہ کیا ہے تاکہ جن علوم سے مقدم کرنا چاہئے ان پر مقدم کیا جاسکے اور جن علوم سے مؤخر کرنا چاہئے مؤخر کیا جائے۔

❼ تقسیمِ کتاب یعنی کتاب کو باب اور فصل پر تقسیم کردینا تاکہ مسائل کو تلاش کرنا آسان ہو۔

❽ طریقہ تعلیم اور وہ چار ہیں۔ ① تقسیم ② تحلیل ③ تحدید ④ برہان۔

❁ تقسیم کی تعریف تو ظاہر ہے۔
❁ تحلیل کہتے ہیں اشیاء کی حدود حاصل کرنے کا طریقہ بیان کرنا جو منطقی قیاسات کا طریقہ نہیں ہے۔
❁ تحدید کہتے ہیں منطقی قیاس کے طریقے پر لانا۔
❁ برہان کہتے ہیں اشیاء کی حدود حاصل کرنے کے طریقہ کو بیان کرنا اور مطلوبِ یقینی پر مطلع ہونے اور اس پر عمل کرنے کے طریقہ کو بیان کرنا۔

غرض اور غایت میں فرق

غرض اس قصد کو کہتے ہیں کہ جس کے حاصل کرنے کے لئے کوئی کام کیا جائے۔ مثلاً بازار جا کر کوئی چیز خریدنا۔

غایت وہ نتیجہ ہے جو اس پر مرتب ہوتا ہے لہٰذا کسی چیز کو خریدنے کے لئے بازار جانا یہ غرض ہے اور اس چیز کا خرید لینا یہ غایت ہے معلوم ہوا کہ غرض و غایت دونوں مصداق کے اعتبار سے ایک ہیں۔ صرف ابتدا اور انتہا کا فرق ہے۔

چناں چہ عقلاء اور سمجھ دار لوگوں کے نزدیک غرض و غایت ایک ہی ہے، کیوں کہ ان کے یہاں اکثر غرض پر غایت مرتب ہوتی ہے، بخلاف بے وقوفوں اور احمقوں کے کہ ان کے یہاں غرض پر غایت بہت کم مرتب ہوتی ہے۔

مثلاً اسٹیشن جانا یہ تمہاری غرض ہے۔ تم اگر ہوشیار ہو تو اسی سڑک سے جاؤ گے جو اسٹیشن کو جاتی ہے۔ اس صورت میں یقیناً اسٹیشن پہنچ جاؤ گے۔ اگر بے وقوفی کی وجہ سے بجائے اسٹیشن کی سڑک کو اختیار کرنے کے قبرستان کی طرف نکل پڑے تو غرض یعنی اسٹیشن جانا تو موجود ہے لیکن راستہ دوسرا اختیار کرنے کی وجہ سے غایت مرتب نہ ہوگی۔[1]

---

[1] تلخیص البخاری

غرض اور فائدہ میں فرق

غرض اور فائدہ میں فرق یہ ہے کہ جو چیز فعل پر مرتب اور حاصل ہوئی اگر وہ چیز فعل کے واقع ہونے کی علت ہو تو اس کو غرض وغایت کہا جاتا ہے۔

فائدہ ومنفعت وہ چیز ہے جو فعل پر مرتب ہوئی مگر وہ فعل کے واقع ہونے کی علت نہیں۔ مثلاً مچھلی کا شکار کرنے کے لئے آپ نہر پر گئے اور وہاں ایک پرندہ بھی مل گیا تو اس کو فائدہ اور منفعت کہا جاتا ہے اسی طرح آپ ٹوپی خریدنے کے لئے دکان گئے اور وہاں جاکر ایک ٹوپی بھی خریدی اور اسی طرح ایک عمامہ بھی خریدا ہے تو اب دکان جاکر ٹوپی خریدنا تو غرض وغایت ہے جس کے باعث آپ سے دکان جانے کا فعل واقع ہوا اور وہاں سے عمامہ خریدنا آپ کی منفعت ہے۔ کیوں کہ آپ سے عمامہ خریدنے کے لئے دکان جانے کا فعل صادر نہیں ہوا بل کہ ٹوپی خریدنے کے لئے صادر ہوا۔[1]

کتاب اور رسالہ میں فرق

مکتوبات اور مرقومات کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم کتاب ہے دوسری قسم رسالہ ہے۔ اب دونوں کے درمیان دو اعتبار سے فرق ہے۔ پہلا فرق باعتبارِ کمیت (باعتبارِ مقدار)، دوسرا فرق باعتبارِ کیفیت (باعتبارِ خدوخال)۔

باعتبارِ کمیت فرق یہ ہے کہ رسالہ وہ چیز ہے کہ جس کی ترسیل ونقل وحرکت بآسانی انجام پاجائے۔ کتاب وہ چیز ہے کہ جس میں یہ بات نہ ہو یعنی اس کی ترسیل ونقل وحرکت (انتقال من المکان الی المکان) مشکل ہو۔

دوسرا فرق باعتبارِ کیفیت ہے۔ اس فرق کو سمجھنے سے پہلے بطور مقدمہ ایک چیز ذہن میں ہونی چاہئے۔ وہ یہ کہ علم اور ادراکات کی دو قسمیں ہیں۔ ایک جزئیہ دوسری

---

[1] حاشیہ مرقات

کلیہ۔ کلیہ کے متعلقہ ادراکات کو حکماء، علم اور فن سے موسوم کرتے ہیں اور جزئیہ کے متعلقہ کو علم اور فن سے موسوم نہیں کرتے، بل کہ اس کو صناعت جزئیہ کہتے ہیں۔ اب جو مکتوبات اور مرقومات امورِ کلیہ پر مشتمل ہوں، اس کا نام کتاب ہے اور جو مکتوبات اور مرقومات اس نوع کے نہ ہوں، بل کہ مختلف جزئیات یا ایک خاص جزئی پر مشتمل ہوں اس کا نام رسالہ ہے۔ اس تقریر سے معلوم ہوا کہ بندہ کی یہ تالیف رسالہ ہے نہ کہ کتاب۔

قرآن اور کتاب میں فرق

قرآن اور کتاب میں عام و خاص مطلق کی نسبت ہے کہ قرآن خاص مطلق ہے اور کتاب عام مطلق ہے اور عام و خاص مطلق کے اندر دو مثالیں ہوتی ہیں۔

ایک وہ مثال کہ جہاں قرآن اور کتاب دونوں صادق آئیں جیسے قَوْلُہٗ تَعَالٰی ﴿ذٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيْهِ[1]﴾ پس یہاں کتاب کا مصداق قرآن مجید ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہاں قرآن و کتاب ایک ہی چیز پر صادق آئے ہیں۔

دوسری مثال جہاں صرف کتاب ہی صادق آئے قرآن صادق نہ آئے۔ جیسے قَوْلُہٗ تَعَالٰی ﴿تِلْكَ اٰيٰتُ الْكِتٰبِ وَقُرْاٰنٍ مُّبِيْنٍ[2]﴾ پس اس آیتِ کریمہ میں قرآن اور کتاب کا مفہوم اور مصداق الگ الگ ہے کیوں کہ کتاب سے مراد سابقہ کتب ہے، قرآن مجید نہیں۔ اس کی دو وجہ ہیں۔

ایک وجہ یہ ہے کہ جب کلام مترادف الفاظ کے ساتھ واقع ہو تو بہتر یہ ہے کہ ہر ایک کو جداگانہ معنی پر محمول کیا جائے تاکہ تکرار لازم نہ آئے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ یہاں آیت کریمہ میں قرآن مجید کو کتاب پر عطف کیا گیا اور عطف اور معطوف کے درمیان مغایرت ہونا صرفیوں کا ایک مسلمہ قاعدہ ہے۔ اس

---

[1] البقرة:٢ [2] الحجر:١

سے معلوم ہوا کہ یہاں آیتِ کریمہ میں قرآن اور کتاب کا مصداق ایک نہیں ہے۔[1]

حاشیہ اور شرح میں فرق

ان دونوں میں ایک مشہور فرق یہ ہے کہ جو شخص متن کے ہر ہر لفظ کو واضح کرے اور متن کی مراد بیان کرے اسے شارح اور اس کے اس بیان کو شرح کہتے ہیں اور اگر ایسا نہ ہو بل کہ بعضِ متن کی شرح کرتا ہو اور بعض کو چھوڑ دیتا ہو اور ماتن کی بعض مراد کو بیان کرتا ہو اور بعض کو چھوڑتا ہو اسے مُحَشِّیْ اور اس بیان کو حاشیہ کہتے ہیں۔

فَائِدَۃٌ: متن کے لغوی اور اصطلاحی معنیٰ ملتا جلتا ہے۔ مَتَنٌ مَتَانَۃً (باب کرم) قوی ہونا، مضبوط ہونا، چوں کہ متن اصل ہے اس کو بھی برقرار رکھنا اصل ہے۔

شرح کی بھی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم کی شرح وہ ہے جو خاص اُسی کتاب کے ساتھ تعلق رکھتی ہے۔ دوسری قسم کی شرح وہ ہے جو ہر کتاب کے ساتھ تعلق رکھتی ہے۔

حاشیہ کی بھی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم کا تعلق متن کے ساتھ ہوتا ہے اور دوسری قسم کا تعلق غیر متن کے ساتھ ہے۔ اوّل کو منہیہ، ثانی کو مطلق حاشیہ کہتے ہیں۔

کتاب، باب، فصل اور مسئلہ میں فرق

کلام کا وہ حصہ جو مختلف انواع کے مسائل کو شامل ہو اسے کتاب کہتے ہیں۔ یہ بمنزلہ جنسِ منطقی ہے اور جو حصہ ایک ہی نوع کے مسائل کو شامل ہو اس کو باب کہتے ہیں۔ یہ بمنزلہ نوعِ منطقی ہے اور جس میں صرف خاص قسم کے مسائل ہوں اسے فصل کہتے ہیں۔ یہ بمنزلہ جزئی منطقی ہے اور فصل کے اندر جو چیزیں ذکر کی جاتی ہیں انہیں مسائل کہتے ہیں۔ یہ جزئی منطقی کے جز کے درجے میں ہے اور بعض نے کہا کہ:

---

[1] ماخوذ از جواہر القرآن: ۲/۵۷۶، الحجر: ۱، حاشیہ: ۲

"طَائِفَةٌ مِنَ الْمَسَائِلِ اُعتُبِرَتْ مُسْتَقِلَّةً اِشْتَمَلَتْ عَلٰى أَنْوَاعٍ وَلَوْ حُكْمًا"

ایسے مسائل کا مجموعہ جو مختلف قسم کے ہوں اسے کتاب کہا جاتا ہے۔

"طَائِفَةٌ مِّنَ الْمَسَائِلِ اِشْتَمَلَتْ عَلٰى نَوْعٍ وَاحِدٍ" اور ایسے مسائل کا مجموعہ جو ایک طرح کے ہوں اس کو باب کہتے ہیں۔

"طَائِفَةٌ مِّنَ الْمَسَائِلِ تَغَيَّرَتْ اَحْكَامُهَا بِالنِّسْبَةِ إِلٰى مَا قَبْلَهَا غَيْرَ مُتَرَجِّحَةٍ بِالْكِتَابِ وَالْبَابِ"

ایسے مسائل کا مجموعہ جو پہلے ذکر کردہ مسائل سے مختلف ہو اس کو فصل کہا جاتا ہے۔ واضح رہے کہ یہاں کتاب سے وہ کتاب مراد ہے جو باب اور فصل کے مقابل ہو نہ کہ کتاب سے مراد مستقل وہ کتاب ہے جو رسالہ کے مقابل ہو۔

لفظ اللّٰہ اور الالٰہ (معرف باللام) میں فرق

لفظ اللّٰہ اور الالٰہ معرف باللام کے متعلق چند مذاہب ہیں:

(۱) علامہ میر سیّد شریف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا مذہب یہ ہے کہ لفظ اللّٰہ اور الالٰہ دونوں اللہ تعالیٰ کی ذات پر دلالت کرتے ہیں۔ البتہ دونوں میں اتنا فرق ہے کہ الالٰہ کا اطلاق کبھی غیرِ خدا پر بھی ہوتا ہے اور لفظِ اللّٰہ کا اطلاق ذاتِ خدا کے علاوہ اور کسی پر نہیں ہوتا ہے۔ لہٰذا دونوں کے درمیان عام خاص مطلق کی نسبت ہوگی۔ الالٰہ عام مطلق ہے اور لفظِ اللّٰہ خاص مطلق ہے۔

(۲) علامہ سعد الدین تفتازانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا مسلک یہ ہے کہ لفظِ اللّٰہ، ذاتِ خدا کا علم مخصوص ہے اور لفظِ الالٰہ کلی ہے۔ ہر معبود کو الالٰہ کہا جاتا ہے۔

(۳) علامہ رضی کا مسلک یہ ہے کہ لفظ اللّٰہ اور الالٰہ دونوں خدا کی ذات کے ساتھ مخصوص ہیں۔ غیر خدا پر ان کا اطلاق کسی طرح بھی صحیح نہیں ہے۔ لہٰذا دونوں کے

درمیان تساوی کی نسبت بھی ہے۔

فائدہ: لفظِ اللہ کی تعلیل میں ائمہ نحاۃ کا بڑا اختلاف ہے۔

❶ پہلا مذہب ابنِ مالک رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی کا ہے کہ لفظِ اللہ اپنی اصل پر ہے۔ اس میں تعلیل وتغیر بالکل نہیں ہوا۔

❷ دوسرا مذہب خلیل نحوی کا ہے کہ لفظِ اللہ کی اصل الٰہ ہے۔ پھر خلاف قیاس ہمزہ کو حذف کر کے اس کے عوض میں الف لام لایا گیا اور لام کو لام میں مدغم کر دیا تو اللہ ہوگیا۔ جیسے الناس کہ اصل میں اُناس تھا ہمزہ کو حذف کر کے اس کے عوض میں الف لام لایا گیا تو الناس ہوگیا۔

❸ تیسرا مذہب یہ ہے کہ لفظِ اللہ اصل میں وِلاہ تھا اور وِشاءٌ کے قاعدہ کے مطابق واو کو ہمزہ سے بدل دیا۔ پھر خلافِ قیاس ہمزہ کو حذف کر کے اس کے عوض میں الف لام داخل کر دیا اور لام کو لام میں مدغم کر دیا تو لفظِ اللہ ہوگیا۔

❹ چوتھا مذہب امام سیبویہ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی کا ہے کہ لفظ اللہ اصل میں لَاہٌ تھا پھر شروع میں الف لام لا کر لام کو لام میں مدغم کر دیا تو لفظِ اللہ ہوگیا۔

❺ پانچواں مذہب صوفیہ کا مذہب ہے کہ لفظ اللہ اصل میں (ہ) تھا جو کہ ضمیرِ غائب کا مخفف ہے اور غائب سے خالقِ کائنات وَحْدَهٗ لَا شَرِيْكَ لَهٗ کی طرف اشارہ ہے پھر اس پر لامِ تملیک بڑھا دیا تو لَهٗ ہوگیا۔ پھر تعظیم کے لئے شروع میں الف لام بڑھا دیا اور لام کو لام میں مدغم کر دیا تو لفظِ اللہ ہوگیا۔

❻ چھٹا مذہب امام کسائی اور فراء کا ہے کہ لفظِ اللہ اصل میں (الالٰہ معرف باللام) تھا۔ درمیان سے ہمزہ کو حذف کر کے لام کو لام میں مدغم کر دیا تو لفظِ اللہ ہوگیا۔

یہاں لفظِ اللہ پر ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ معرف باللام پر بغیر فصل کے حرف ندا کا داخل ہونا جائز نہیں تاکہ دو آلہ تعریف جمع نہ ہوجائیں حالاں کہ لفظِ اللہ پر بغیر فصل

کے حرفِ ندا داخل کر کے یا اللہ کہا جاتا ہے۔ جو کہ قاعدۂ مسلمہ کے خلاف ہے۔

اس کا مشہور جواب یہ ہے کہ یہاں پر الف لام ہمزہ محذوفہ کے عوض میں ہونے کی بنا پر حرفِ اصلی کی جگہ پر ہے اور الف لام اصلی میں قاعدہ یہ ہے کہ اس پر بغیر فصل کے حرفِ ندا داخل ہوسکتا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ سعد الدین تفتازانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی فرماتے ہیں کہ: اللہ تعالیٰ کے غایتِ درجہ معظم ومحترم ہونے کی وجہ سے اس کو ندا دینا سوءِ ادب اور ایک قسم کی جرأت ہے اس لئے حرفِ ندا پر وقف کرتے ہوئے اسے لفظِ اللہ سے منقطع کیا جاتا ہے گویا اللہ تعالیٰ سرے سے منادیٰ ہی نہیں۔

لفظِ اللہ اور لفظِ خدا کے استعمال میں فرق

❶ لفظِ اللہ عربی لفظ ہے اور خدا فارسی لفظ ہے۔ دونوں کا معنی معبودِ برحق ہے پھر استعمال میں فرق صرف اتنا بیان کیا جاتا ہے کہ لفظِ اللہ کا استعمال عربی، فارسی، اردو اور بنگلہ وغیرہ میں عام ہے اور لفظ خدا کا استعمال فقط عجمی زبان کے ساتھ خاص ہے۔ عربی زبان میں اس کا استعمال نہیں ہوتا۔ خلاصۂ فرق یہ ہے کہ لفظ اللہ کا استعمال عام ہے اور لفظ خدا کا استعمال خاص ہے۔

❷ دوسرا فرق یہ بھی کہا جاتا ہے کہ لفظِ اللہ کا استعمال متفق علیہ ہے یعنی اس میں علمائے کرام کا اختلاف نہیں اور لفظِ خدا کا استعمال مختلف فیہ ہے یعنی بعض علماء جواز کے قائل ہیں اور بعض علماء عدمِ جواز کے قائل ہیں۔

لفظِ خدا کی تحقیق یہ ہے کہ۔ لفظِ خدا اسم فاعل ترکیبی کا صیغہ ہے جو صیغۂ امر اور اسم سے مرکب ہوکر بنتا ہے کہ لفظِ خدا اصل میں خود، آ تھا۔ خود بمعنی اپنا، یہ اسم ہے۔ آ، آمدن مصدر (بمعنی آنا) سے امر کا واحد حاضر کا صیغہ ہے بمعنی آ۔ تو اب آ اور لفظِ خود دونوں مرکب ہوکر اسم فاعل ترکیبی کا صیغہ بن گیا ہے اور کثرتِ استعمال کی وجہ

سے خفت کا لحاظ کرتے ہوئے لفظِ خود کی واؤ کو گرا کر لفظِ خدا بنایا گیا۔ اب لفظِ خدا کے معنی "خود بخود آنے والے" کے ہیں یعنی خود موجود ہے کہ اس کا وجود بذاتِ خود ہے اور کسی دوسرے سے مستفاد نہیں ہے۔

لفظ الرّحمٰن اور الرّحیم میں فرق

لفظِ رحمٰن اور رحیم جمہور کے نزدیک صفتِ مشبہ کے صیغے ہیں اور بعض کے نزدیک دونوں مبالغہ کے صیغے ہیں۔

لفظِ رحمٰن اور رحیم میں فرق یہ ہے:

❶ دونوں کے ایک ہی معنی ہیں۔ آپس میں کوئی فرق ہی نہیں۔ پس دونوں میں تساوی کی نسبت ہوگی۔

❷ اَلرَّحْمٰنُ کَاشِفُ الْکُرُوْبِ وَالرَّحِیْمُ غَافِرُ الذُّنُوْبِ، یعنی رحمٰن کے معنی پریشانی کو دور کرنے والا اور رحیم کے معنی گناہوں کو معاف کرنے والا۔ اس بناء پر دونوں کے درمیان تباین کی نسبت ہوگی۔

❸ اَلرَّحْمٰنُ "تَبْیِیْنُ الطَّرِیْقِ" وَالرَّحِیْمُ "بِالْعِصْمَةِ وَالتَّوْفِیْقِ" یعنی رحمٰن کا معنی "راستہ بتلانے والا" اور رحیم کا معنی "عصمت اور توفیق عطا کرنے والا۔"

اس بناء پر بھی تباین کی نسبت ہوگی۔

❹ الرحمٰن، اللہ کے ساتھ خاص ہے کیوں کہ رحمٰن کا معنی ہے کہ:

اَلرَّحْمٰنُ هُوَ الْمُنْعِمُ بِمَا لَا یُتَصَوَّرُ صُدُوْرُ جِنْسِهٖ مِنَ الْعِبَادِ۔ یعنی رحمٰن اس منعم کو کہا جاتا ہے جو اس طرح انعام کرتا ہو کہ جس کا وقوع مخلوق سے ممکن نہ ہو اور ظاہر ہے کہ رحمٰن کے یہ معنی غیر اللہ میں نہیں پائے جاتے ہیں اس لئے غیر اللہ پر رحمٰن کا اطلاق نہیں کیا جاتا۔ البتہ ایک شاعر نے مسیلمۃ الکذّاب کی تعریف میں لفظِ رحمٰن کا استعمال کیا ہے۔

سَمَوْتَ بِالْمَجْدِ يَابْنَ الْأَكْرَمِيْنَ أَباً
وَأَنْتَ غَيْثُ الْوَرٰى لَازِلْتَ رَحْمَانُ

اس کا ایک جواب یہ ہے کہ یہ شاعر کی جہالت پر مبنی ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ عِنَاداً فِي الْكُفْرِ اور مُبَالَغَةً فِي الْمَدْحِ پر محمول ہے۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ اس شعر میں لفظ رحمٰن صفت مشبہ نہیں بل کہ مصدر ہے اور ذا مضاف محذوف ہے۔ اب تقدیری عبارت یہ ہوگی کہ لَا زَالَتْ ذَارَحْمَانَ۔

اور لفظِ رحیم کا غیر اللہ پر اطلاق ہوتا ہے کیوں کہ رحیم کے معنی آتے ہیں:

هُوَ الْمُنْعِمُ بِمَا يُتَصَوَّرُ صُدُوْرُ جِنْسِهٖ مِنَ الْعِبَادِ۔ یعنی رحیم کہتے ہیں اس طرح انعام کرنے والے کو جس کا صدور مخلوق سے بھی ممکن ہو۔ اس بناء پر باری تعالیٰ نے حضور اکرم ﷺ کی شان میں یہ لفظ استعمال فرمایا ہے کہ بِالْمُؤْمِنِيْنَ رَؤُفٌ رَّحِيْمٌ۔[1]

۵ لفظِ رحمٰن اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہونے والی صفات پر دلالت کرتا ہے۔ اس لحاظ سے الرحمٰن وصف ہے اور لفظِ رحیم، مرحوم سے متعلق صفات پر دلالت کرتا ہے۔ اس لحاظ سے الرحیم صفت ہے۔

۶ حضرت عبداللہ بن مبارک رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی فرماتے ہیں کہ:

رحمٰن وہ ہے جو سوال کرنے پر عطا کرتا ہے۔ رحیم وہ ہے جو سوال نہ کرنے پر غصہ ہوتا ہے۔ وَنِعْمَ مَاقِيْلَ (شعر):

وَاللّٰهُ يَغْضَبُ اِذَا تَرَكْتَ سُؤَالَهٗ
وَبَنُوْ اٰدَمَ يَغْضَبُ حِيْنَ يُسْئَلُ

اس صورت میں لفظِ رحیم، رحمٰن سے بلیغ ہوگا۔ کیوں کہ رحمت کے معنی اس کے

---

[1] التوبة: ۱۲۸

اندر کثرت سے پائے جاتے ہیں۔

۷ الرحمٰن کے اندر رحیم کی بہ نسبت معنی زیادہ پائے جاتے ہیں۔

کیوں کہ قاعدہ ہے كَثْرَةُ الْمَبَانِيْ تَدُلُّ عَلٰى كَثْرَةِ الْمَعَانِيْ۔ جیسا کہ قَطَعَ کا معنی کاٹنا اور قَطَّعَ (بالتشدید) کا معنی بار بار کاٹنا۔ اور كِبَار بلا تشدید کے معنی بڑا اور كُبَّار بالتشدید کے معنی بہت بڑا۔

اس بناء پر ایک اشکال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حَذِرٌ میں تین لفظ اور حَاذِرٌ میں چار لفظ ہیں لیکن معنی میں معاملہ برعکس ہے۔ اس لئے کہ حذر جس میں لفظ کم ہیں اس کا معنی ہمیشہ پرہیز کرنے والا۔ حاذر کہ جس میں لفظ زیادہ ہیں اس کا معنی مطلق پرہیز کرنے والا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ مطلق نہیں بل کہ ایک شرط کے ساتھ مشروط ہے وہ یہ ہے کہ کثرتِ مبانی کثرتِ معانی پر اس وقت دلالت کرتے ہیں جب کہ دونوں صیغے ایک ہی اصل سے ہوں اور ایک ہی نوع کے ہوں اور یہاں یہ بات نہیں کیوں کہ حَذِرٌ صفت مشبہ ہے اور حَاذِرٌ اسم فاعل ہے۔ لہٰذا ان کو لے کر اعتراض کرنا درست نہیں۔

لیکن یہ جواب ضعیف ہے کیوں کہ جمہور کے نزدیک تو جواب بن جائے گا مگر سیبویہ کے نزدیک جواب نہیں بنے گا اس لئے کہ وہ تو رحیم اسمِ فاعل اور رحمٰن کو صفتِ مشبہ مانتے ہیں۔

صحیح جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ کلیہ نہیں بل کہ اکثریہ ہے اور اب اس زیادتی کا تعلق کبھی باعتبارِ کمیت ہے جیسا کہ رَحْمٰنَ الدُّنْيَا کہا جاتا ہے اور رَحِيْمَ الْاٰخِرَةِ کہا جاتا ہے اور دنیا کی رحمت مؤمنوں اور کافروں کے ساتھ عام ہے اور آخرت کی رحمت صرف مؤمنوں کے ساتھ خاص ہے اور کبھی اس زیادتی کا تعلق باعتبارِ کیفیت بھی ہوتا ہے۔ اس طرح کہ رحمٰن کی اضافت دنیا اور آخرت دونوں کی طرف ہوئی۔

يُقَالُ: رَحْمٰنَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ اور رحیم کی اضافت صرف دنیا کی طرف ہوگی:
يُقَالُ رَحِيْمُ الدُّنْيَا وَلَا يُقَالُ رَحِيْمُ الْآخِرَةِ کیوں کہ آخرت کی تمام نعمتیں بڑی بڑی ہیں اور دنیا کی نعمتیں آخرت کی بہ نسبت چھوٹی ہیں۔

فَائِدَۃ: جاننا چاہئے کہ قاعدۂ مسلمہ ہے کہ اوصاف کو ذکر کرنے کی ترتیب اس طرح ہونی چاہئے کہ پہلے ادنیٰ وصف بعد میں اعلیٰ اور اقویٰ کو ذکر کیا جائے کیوں کہ اعلیٰ کو بعد میں ذکر کرنے سے نیا فائدہ حاصل ہوتا ہے اس کے عکس پر کوئی نیا فائدہ نہیں ہوتا اس لئے کہ اعلیٰ کے اندر ادنیٰ شامل ہے۔

یہ قاعدہ سمجھنے کے بعد اب سمجھئے کہ "الرّحمٰن" میں تذکرۂ اوصاف کا موقع ہے اور "رحمٰن" بمقابلۂ "رحیم" ابلغ ہے، لہٰذا "رحیم" کو مقدم کرنا چاہئے، لیکن یہاں معاملہ بالکل برعکس ہے۔ تفسیرِ بیضاوی کے مصنف علامہ قاضی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے اس کے چار جواب دیئے ہیں۔

❶ "الرّحمٰن" باعتبارِ کمیت، زیادتیٔ معنیٰ، رحمت دنیا پر دلالت کرتا ہے اور دنیا وجود کے اعتبار سے آخرت پر مقدم ہے۔ اسی وجہ سے لفظِ "رحمٰن" کو مقدم کیا تاکہ دال اور مدلول دونوں میں مطابقت ہوجائے۔

❷ لفظِ "رحمٰن" اللہ تعالیٰ کے ساتھ زیادہ مشابہت رکھتا ہے، کیوں کہ غیر اللہ پر اس کا اطلاق بالکل نہیں ہوتا۔ جس طرح کہ لفظِ اللہ کا اطلاق غیر اللہ پر بالکل نہیں ہوتا۔ بخلاف "رحیم" کے کہ اس کا اطلاق غیر اللہ پر بھی ہوتا ہے۔ چناں چہ آں حضرت ﷺ کو "رؤف رّحیم" سے خطاب فرمایا ہے۔ لہٰذا لفظ "رحمٰن" بمنزلہ علَم ہے اور "رحیم" بمنزلہ وصف ہے اور قاعدہ مسلمہ ہے کہ علَم وصف پر مقدم ہوتا ہے لہٰذا "رحمٰن" کو "رحیم" سے مقدم کیا۔

❸ لفظِ "رحمٰن" کے اندر باعتبارِ کیفیت، زیادتیٔ معنیٰ تو ظاہر ہے تو گویا لفظِ "رحمٰن" بڑی رحمت پر دلالت کرتا ہے اور تسمیہ کے اندر اللہ تعالیٰ کے اوصاف

بیان کرنے کا موقع ہے۔ لہٰذا پہلے "رحمٰن" کو رکھا گیا، تاکہ اللہ تعالیٰ کے بڑے بڑے انعامات نمایاں ہوں، لیکن چھوٹی چھوٹی نعمتیں رہ گئیں تو "رحیم" کو بطورِ تکملہ اور تتمہ ذکر کردیا گیا اور قاعدہ ہے کہ تکملۃ الشیٔ آخر میں ہوا کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ "رحیم" کو "رحمٰن" سے مؤخر کیا گیا۔

۴ "رحیم" کو رؤسِ آیات کی محافظت کے لئے مؤخر کیا گیا۔ رؤسِ آیات سے آیات کے آخری حروف مراد ہیں جو مخصوص کیفیت کے ساتھ متصف ہیں اور کیفیتِ مخصوصہ یہ ہے کہ ان کا آخری حرف یائے ساکنہ کے بعد آرہا ہے جیسا کہ عَالَمِیْن، دِیْن اور نَسْتَعِیْن میں۔ پس یہاں پر بھی ایسا ہی کیا گیا تاکہ آیتوں کے اواخر اپنی کیفیت پر باقی رہیں۔

اور یہ بات بھی یاد رہے کہ یہ جواب امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے مسلک پر مبنی ہے۔ چوں کہ وہ بسم اللّٰہ کو فاتحہ کا جز مانتے ہیں اور اس کی ایک آیت قرار دیتے ہیں۔ جس کی وجہ سے محافظتِ رؤس کی ضرورت پیش آئی۔[۱]

رحم اور احسان میں فرق

لغت میں رحمت کا اطلاق تین چیزوں پر ہوتا ہے۔

۱ رحمت بمعنی رقتِ قلب جو انعام، فیض اور احسان کا تقاضا کرتی ہے۔

۲ رحمت بمعنی رقتِ قلب جو احسان سے خالی ہو۔

۳ رحمت بمعنی احسان جو رقتِ قلب سے خالی ہو۔

اب رحمت اور احسان میں فرق یہ ہے کہ دونوں میں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے۔ اس میں تین مادوں کی ضرورت ہے۔ ایک مادۂ اجتماعی۔ اور دو مادۂ افتراقی۔

---

[۱] تقریر حاوی تفسیر بیضاوی: ص۵۷

مادۂ افتراقی کی مثال مثلاً:

آج ظہر کی نماز کے بعد حضرت مہتمم صاحب نے اعلان فرمایا کہ ایک کافر مسلمان ہوگیا۔ اپنے مسلمان بھائی کی اپنی اپنی ہمت کے مطابق اعانت کرو۔

اعلان سن کر سب کا دل بھر آیا لیکن مالی اعانت کسی نے نہیں کی تو یہاں دل بھر آنا، رحمت تو موجود ہے مالی اعانت جو احسان ہے یہ نہیں ہے۔

مادہ افتراقی کی دوسری مثال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رحم سے تمام عالم و کائنات کو پیدا کیا۔ بہت سارے احسانات کئے ہیں لیکن اس میں رقت نہیں کیوں کہ رقت انفعال اور تاثر ہے۔ جب کہ اللہ تعالیٰ کی ذات میں تاثر کا تصور نہیں ہوسکتا بل کہ اللہ تعالیٰ تو ہر شے کا مؤثر و فاعل ہے۔

اور مادہ اجتماعی کی مثال یہ ہے کہ آپ نے کسی کو دردمند و بھوکا پایا اور آپ کے پاس کھانا موجود ہے تو اس سے آپ کا دل بھر آیا اور آپ نے کھانا دے دیا۔ یہاں دل بھر آنا اور احسان کرنا دونوں پائے گئے ہیں۔

بَسملہ اور تسمیہ میں فرق

بعض لوگ تسمیہ اور بَسملہ کے ایک ہی معنی سمجھتے ہیں۔ غایۃ المقصود میں لکھتے ہیں کہ بسملہ اور تسمیہ میں فرق اس طرح ہے کہ بَسملہ کے معنی بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ کہنا اور لکھنا اور تسمیہ کے معنی اللہ تعالیٰ کا ذکر کرنا اور یاد کرنا خواہ کسی بھی طریقے سے ہو اور اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے کسی بھی نام سے ہو۔

فرق کا حاصل یہ نکلا کہ تسمیہ عام ہے اور بسملہ خاص ہے۔ جس کو اصطلاحِ منطق میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت کہتے ہیں۔

فَائِدَۃ: بَسملۃ بروزن دَحرجۃ باب فعللۃ کا مصدر ہے۔ لغت میں اس کے دو معنی آتے ہیں۔ ایک تو یہ ہے کہ بسم اللہ لکھنا۔ دوسرے بسم اللہ کہنا۔ لیکن مجازاً بِسْمِ

اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ کو بھی بَسملہ کہتے ہیں۔ یہ مصدر بمعنی مفعول کے قبیل میں سے ہے۔ نیز مخفی نہ رہے کہ بَسملہ اور حمدلہ جیسے مصادر کو اصطلاحاً قصر کہا جاتا ہے۔ قصر کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ دو یا دو سے زائد کلموں کو مختصر کر کے ایک کلمہ کر کے آخر میں تاء لاحق کر دینا جیسے حمدلۃ بمعنی الحمدللّٰہ کہنا۔ بَسملہ بمعنی بسم اللہ الرحمٰن الرحیم پڑھنا۔

اور بعض حضرات نے دوسرے الفاظ میں قصر کی تعریف یہ کی ہے کہ کسی لفظ کو مرکب سے مشتق کرنا۔

اختصار کلی کی غرض سے دونوں تعریف کا حاصل اور مآل ایک ہی ہے۔ اب بابِ قصر کی چند کثیر الاستعمال مثالیں زیرِ قلم ہیں۔

١ سَلْمَةٌ بمعنی السلام علیکم کہنا۔
٢ هَيْلَلَةٌ بمعنی لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰه کہنا۔
٣ حَوْقَلَةٌ بمعنی لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ اِلَّا بِاللّٰهِ کہنا۔
٤ سَبْحَلَةٌ بمعنی سُبْحَانَ اللّٰه کہنا۔
٥ حَيْعَلَةٌ بمعنی حَيَّ عَلَى الصَّلٰوة کہنا۔
٦ حَيْفَلَةٌ بمعنی حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ کہنا۔
٧ جَعْفَلَةٌ بمعنی جَعَلْتُ فِدَاكَ کہنا۔
٨ تَبْعَلَةٌ بمعنی اَطَالَ اللّٰهُ بَقَائَكَ کہنا۔
٩ دَمْعَزَةٌ بمعنی اَدَامَ اللّٰهِ عِزَّكَ کہنا۔
١٠ فَذْلَكَةٌ بمعنی فذلك العدد كذا وكذا کہنا۔
١١ تَلْبِيَةٌ بمعنی لَبَّيْكَ لَبَّيْكَ الخ کہنا۔

یہ بھی یاد رکھئے کہ قصر میں تا کلمہ کو حذف کرنا بھی جائز ہے۔ چناں چہ بَسْمَلَة کو بَسْمَلْ اور حَمْدَلَة کو حَمْدَلْ وغیرہ بھی کہا جا سکتا ہے۔

حمد اور مدح میں فرق

حمد اور مدح میں چند وجوہ سے فرق بیان کیا جاتا ہے۔

❶ حمد اختیاری خوبی پر ہوتی ہے اور مدح اختیاری اور غیر اختیاری خوبی دونوں پر ہوتی ہے۔ اس بناء پر حمد اور مدح کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے۔

حمد خاص اور مدح عام۔ مطلب یہ ہے کہ جہاں حمد صادق آئے گی وہاں مدح بھی صادق آئے گی۔ لیکن جہاں مدح صادق آئے گی ضروری نہیں کہ وہاں حمد بھی صادق آئے۔ جیسے حَمِدْتُ زَیْدًا عَلٰی عِلْمِہٖ وَکَرَمِہٖ تو کہا جاسکتا ہے۔ لیکن حَمِدْتُ عَلٰی حُسْنِہٖ نہیں کہا جاسکتا البتہ مَدَحْتُ زَیْدًا عَلٰی حُسْنِہٖ کہا جاسکتا ہے۔ یہ علامہ تفتازانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا مسلک ہے۔

❷ حمد زندہ کے ساتھ مخصوص ہے اور مدح عام ہے۔ زندہ کے لئے ہو یا مردہ کے لئے۔

❸ حمد صاحبِ علم کے ساتھ خاص ہے اور مدح عالم اور غیر عالم دونوں کے لئے عام ہے۔

❹ حمد یقین کے ساتھ صادر ہوتی ہے اور مدح یقین اور ظن دونوں کے ساتھ صادر ہوتی ہے۔

❺ حمد صرف صفاتِ کمالیہ پر ہوتی ہے اور مدح صفاتِ کمالیہ اور صفاتِ مستحسنہ دونوں میں عام ہے۔ یہ سب علامہ سہیلی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا مسلک ہے۔

❻ حمد عظمت اور وقار کے ساتھ ہوتی ہے اور مدح عام ہے۔ خواہ عظمت و وقار ہو یا نہ ہو۔

❼ حمد عقلاء کے ساتھ خاص ہے اور مدح عقلاء اور غیر عقلاء دونوں کی ہوسکتی ہے۔ یہ دونوں مسلک علامہ عبداللطیف بغدادی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے ہیں۔

⑧ مدح قبل الاحسان اور بعدالاحسان ہوتی ہے اور حمد صرف بعدالاحسان ہوتی ہے۔ یہ امام سیبویہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا مسلک ہے۔

⑨ حمد اور مدح دونوں مترادف ہیں۔ اَلْحَمْدُ ھُوَالْمَدْحُ وَالْمَدْحُ ھُوَ الْحَمْدُ۔ صرف لفظی فرق ہے۔ یعنی مدح، حمد کا مُقَلَّب ہے۔ اس طرح کہ حمد کے ح کو شروع کلمہ میں سے لے کر آخری کلمہ میں لاحق کردیا گیا تو لفظِ حمد، مدح ہوگیا۔

یہ علامہ زمخشری کا مذہب ہے۔

⑩ حمد محبت کے ساتھ ہوتی ہے اور مدح عام ہے۔

⑪ حمد علی الاطلاق مامور بہ ہے اور مدح گاہ بگاہ منہی عنہ ہوتی ہے۔

⑫ حمد کی ضد لوم آتی ہے اور مدح کی ضد ہجو یا ذم آتی ہے۔ جیسے فعلِ مدح یا فعلِ ذم کہا جاتا ہے۔

جیسا کہ اس شعر سے اس کی وضاحت ہوتی ہے۔ شعر:

كَرِيْمٌ مَتٰى اَمْدَحُهٗ اَمْدَحُهٗ وَالْوَرٰى
مَعِيْ وَاِذَا مَالُمْتُهٗ لُمْتُهٗ وَحْدِيْ[1]

تَرجَمۃ: "میرا ممدوح ایسا کریم ہے جب میں اس کی تعریف کرتا ہوں تو مخلوق میرے ساتھ ہوتی ہے اور جب ملامت کرتا ہوں تو اکیلا ہوتا ہوں۔"

اس شعر میں شاعر کا مدح کے مقابلہ میں لوم لانا باعثِ عیب ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ مدح کے مقابلہ میں لوم نہیں آتا بلکہ ہجو یا ذم آتا ہے۔

اس شعر کا واقعہ یہ ہے کہ ابوالقاسم اسماعیل بن عباد نے اپنے استاذ ابن الحمید کے سامنے ایک قصیدہ پڑھا۔ جب پڑھتے پڑھتے اس شعر پر پہنچے تو استاذ نے کہا: کیا اس شعر میں ایک عیب جانتے ہو وہ کیا ہے؟

---

[1] دروس البلاغۃ: ص۷

اسماعیل نے کہا شاعر کا مدح کے مقابلہ میں لوم لانا۔ کیوں کہ مدح کے مقابلہ میں ذم یا ہجو آتی ہے۔ استاذ نے تسلیم کرنے کے بعد فرمایا۔ سوال میں اس عیب کا منشاء نہیں، اگرچہ یہ بھی ایک عیب ہو۔

اسماعیل نے کہا اور مجھے معلوم نہیں۔ استاذ نے کہا اَمْدَحُہٗ اَمْدَحُہٗ کا مکرر ہونا جو سخت ترین تنافر کا باعث ہے۔ اس پر شاگرد اسماعیل نے اپنے استاذ کی بے حد تعریف کی۔

حمد اور شکر میں مفہوم اور مصداق کے اعتبار سے فرق

حمد اور شکر کے درمیان چند وجوہ سے فرق بیان کیا جاتا ہے۔

❶ حمد اور شکر دونوں مترادف ہیں اور ایک ہی معنی میں آتے ہیں۔ لہٰذا دونوں کے درمیان تساوی کی نسبت ہے۔ یہ ابوجعفر اور ابوالعباس اور مبرّد کا مسلک ہے۔

❷ حمد کہتے ہیں محمود کی اختیاری خوبی پر زبان سے تعریف کی جائے خواہ وہ احسان کے مقابلہ میں ہو یا غیر احسان کے مقابلہ میں۔ شکر کہتے ہیں جو نعمت کے مقابلہ میں ہو قول کے ذریعہ یا عمل کے ذریعہ یا اعتقاد کے ذریعہ جیسا کہ شعر:

أَفَادَتْكُمُ النَّعْمَاءُ مِنِّيْ ثَلٰثَةً
يَدِيْ وَلِسَانِيْ وَالضَّمِيْرُ الْمُحَجَّبَا

تمہاری نعمتوں نے میری طرف سے تمہیں تین چیزوں کا فائدہ پہنچایا۔ میرے ہاتھ، زبان اور پوشیدہ قلب کا یعنی تمہارے احسان کے وجہ سے یہ سب میرے تمہارے ہوگئے۔

اس شعر میں تین چیزیں نعمت کے مقابلہ میں ہیں اور جو چیز نعمت کے مقابلہ میں ہو وہ شکر ہے۔ اب رہی یہ بات کہ تینوں کا ذکر کیسے ہوگیا وہ اس طرح کہ ید (ہاتھ) کے ذکر سے عمل کے ذریعہ شکر اور لسان کے ذکر سے قول کے ذریعہ شکر اور

قلب کے ذکر سے اعتقاد کے ذریعہ شکر کا ذکر ہو گیا۔

حمد اور شکر میں عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے۔ عموم وخصوص من وجہ یہ ہے کہ کچھ عموم ہو اور کچھ خصوص اور یہ معنی یہاں موجود ہیں اس لئے حمد متعلق کے اعتبار سے عام ہے اور مورِد کے اعتبار سے خاص ہے اور شکر اس کے برعکس ہے کہ مورِد کے اعتبار سے عام ہے اور متعلق کے اعتبار سے خاص ہے۔ عموم خصوص من وجہ کی نسبت پائے جانے کے لئے تین مادہ کا ہونا ضروری ہے۔

ایک وہ مادہ جہاں دونوں پائے جائیں جیسے کسی نے کسی کی دعوت کردی۔ مدعو نے زبان سے کہہ دیا آپ کا شکریہ۔ یہاں حمد بھی پائی گئی۔ کیوں کہ تعریف زبان سے ہوئی اور شکر بھی پایا گیا کیوں کہ نعمت کے مقابلہ میں ہے۔

دوسرا مادہ کہ جہاں حمد پائی جائے شکر نہ پایا جائے جیسے آپ نے یوں ہی زبان سے کسی کی تعریف کردی۔

تیسرا مادہ کہ جہاں صرف شکر پایا جائے اور حمد نہ پائی جائے یہ ہے کہ آپ نے کسی کو کھانا کھلایا پھر اس نے کھا کر ہاتھ سے آپ کی تعظیم کردی۔

۳ یہ فرق تو معنی کے اعتبار سے تھا اور استعمال کے اعتبار سے فرق یہ ہے کہ حمد کے مقابلہ میں لوم آتی ہے اور شکر کے مقابلہ میں کفر آتا ہے۔ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى ﴿فَاذْكُرُوْنِيْٓ اَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوْا لِيْ وَلَا تَكْفُرُوْنِ۝﴾[1] یہ فرق تَعْرِيْفُ الْاَشْيَاءِ بِأَضْدَادِهَا کے قبیل سے ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ شکر کہتے ہیں إِظْهَارُ النِّعْمَةِ بِإِتْيَانِ فِعْلِ الَّذِيْ يُنْبِئُ عَنْ تَعْظِيْمِ الْمُنْعِمِ۔ اور کفر کہتے ہیں کتمانِ نعمت کو، اظہارِ نعمت اور کتمانِ نعمت میں تقابل ہونا ظاہری بات ہے۔

۴ ترک شکر میں وعید آئی ہے۔

كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى ﴿لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَاَزِيْدَنَّكُمْ وَلَئِنْ

---

[1] البقرة: ۱۵۱

كَفَرْتُمْ اِنَّ عَذَابِيْ لَشَدِيْدٌ ﴿۷﴾[1]

اور حدیث شریف میں آیا ہے مَنْ لَّمْ يَشْكُرِ النَّاسَ لَمْ يَشْكُرِ اللّٰهَ[2]
بخلاف حمد کے کہ اس کے ترک پر وعید نہیں آئی۔

نوٹ: یہ بھی یاد رہے کہ حمد اور شکر میں جو فرق ہے وہی مدح اور شکر میں بھی ہے۔

لفظ ربّ بالاِضافت اور بلا اضافت میں فرق

لفظِ ربّ بلا اضافت اس ذات کے لئے بولا جاتا ہے جو کسی چیز کا مالک ہو اور اس کی تربیت، اصلاح کی تدبیر اور پوری نگرانی بھی کرتا ہو۔ امام اللغات راغب اصفہانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے لفظِ ربّ کے معنی کی توضیح اس طرح کی ہے کہ ربّ کا معنی ابتداءً خالق، اوسطاً رازق اور انتہاءً غافر یعنی وہ ہر چیز کو شروع ہی میں پیدا کرنے والا پھر درمیان میں روزی دینے والا اور آخر میں معاف کرنے والا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ ساری کائنات ومخلوقات کا ایسا رب سوائے خدائے تعالیٰ کے کوئی نہیں ہوسکتا۔ اس لئے یہ لفظ اپنے اطلاق کے وقت حق تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے اسی وجہ سے غیر اللہ کو رب کہنا صحیح نہیں۔

صحیح مسلم کی حدیث اس کی مخالفت میں آئی ہے کہ کوئی غلام یا نوکر اپنے آقا کو اپنا ربّ کہے۔[3]

اضافت کے ساتھ انسان وغیرہ کے لئے بھی لفظِ ربّ بولا جاسکتا ہے۔ مثلاً: ربّ المال، ربّ الدار، ربّ البیت، ربّ السلم وغیرہ۔ اس تقریر سے معلوم ہوا کہ دونوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے کہ بلا اضافت، خاص مطلق ہے اور باضافت عام مطلق ہے۔ اب یہاں اس آیتِ کریمہ سے اشکال پڑتا ہے۔

---

[1] ابراھیم: ۷

[2] ترمذی، ابواب البر والصلة، باب ماجاء فی الشکر ......: ۱۷/۲

[3] مسلم شریف: ۲۳۸/۲، کتاب الامارة، باب حکم اطلاق لفظة العبد و ......

﴿اِنَّهٗ رَبِّيْٓ اَحْسَنَ مَثْوَايَ اِنَّهٗ لَا يُفْلِحُ الظّٰلِمُوْنَ[1]﴾ یعنی وہ میرا پالنے والا ہے۔ اس نے مجھے آرام کی جگہ دی ہے خوب سمجھ لو کہ ظلم کرنے والوں کو فلاح نہیں ہوتی۔

حضرت یوسف عَلَیْہِ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَام نے عزیزِ مصر کو اپنا رب فرمایا حالاں کہ اس لفظ کا استعمال اللہ کے سوا غیر اللہ پر درست نہیں۔ اس کا جواب یہ ہی کہ شریعتِ اسلامیہ میں اس لفظ کا استعمال غیر اللہ پر بھی جائز تھا۔ شریعتِ محمدیہ میں ممنوع ہوگیا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ایسے لفظ کا استعمال کرنا جو موہم شرک اور مشرکین کے ساتھ مشابہ ہو شریعت محمدیہ میں ممنوع ہے۔ کیوں کہ یہ شریعت قیامت تک قائم رہنے والی ہے۔ اسی طرح تصویر کھینچنا شریعتِ اسلامیہ میں جائز ہونے کے باوجود شریعتِ محمدیہ میں سخت حرام ہوگیا اور یہ جواب بھی ہوسکتا ہے کہ اِنَّهٗ کی ضمیر اللہ کی طرف راجع ہو اور اسی کو اپنا رب فرمایا کہ اچھا ٹھکانہ درحقیقت اسی نے دیا۔[2]

صلوٰۃ اور سلام اور ترضّی اور ترحّم اور عفو میں فرق

اس مسئلے میں علامہ اسماعیل رومی حنفی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی، تفسیرِ روح البیان کی جلد سابع صفحہ ۲۸۸ میں امام یافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا ایک عظیم الشان فیصلہ پیش فرماتے ہیں:

وَقَالَ الْإِمَامُ الْيَافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى فِيْ تَارِيْخِهٖ وَالَّذِيْ اَرَاهُ اَنْ يُّفَرَّقَ بَيْنَ الصَّلٰوةِ وَالسَّلَامِ وَالتَّرَضِّيْ وَالتَّرَحُّمِ وَالْعَفْوِ. فَالصَّلٰوةُ مَخْصُوْصَةٌ عَلَى الْمَذْهَبِ الصَّحِيْحِ بِالْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ وَالْمَلَائِكَةِ عَلَيْهِمُ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ وَالتَّرَضِّيْ مَخْصُوْصَةٌ بِالصَّحَابَةِ وَالْأَوْلِيَاءِ وَالْعُلَمَاءِ رِضْوَانُ اللّٰهِ عَلَيْهِمْ

---

[1] یوسف: ۲۳　[2] معارف القرآن: ۴۵/۵

اَجْمَعِيْنَ وَالتَّرَحُّمُ لِمَنْ دُوْنَهُمْ وَالْعَفْوُ لِلْمُذْنِبِيْنَ وَالسَّلَامُ مَرْتَبَةٌ بَيْنَ مَرْتَبَةِ الصَّلٰوةِ وَالتَّرَضِّيْ. فَيَحْسُنُ اَنْ يَّكُوْنَ بِمَنْزِلَةٍ بَيْنَ مَنْزِلَتَيْنِ فَوْقَ مَقَامِ التَّرْضِيَةِ وَتَحْتَ مَقَامِ الصَّلٰوةِ اَعْنِيْ يُقَالُ لِمَنْ اُخْتُلِفَ فِيْ نُبُوَّتِهِمْ كَلُقْمَانَ وَالْخِضْرِ وَذِى الْقَرْنَيْنِ لَا لِمَنْ دُوْنَهُمْ.

یعنی صلوٰۃ ملائکہ اور انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کے ساتھ مخصوص ہے اور سلام ان انبیاء کے ساتھ مخصوص ہے جن کی نبوت میں اختلاف ہے۔ جیسے لقمان، خضر اور ذوالقرنین علیہم السلام اور ترضی صحابہ کرام اور اولیاء کرام اور علماء کرام (رضوان اللہ علیہم اجمعین) کے ساتھ خاص ہے اور ترحم ان سے نیچے والوں کے ساتھ خاص ہے اور عفو عاصیوں کے ساتھ خاص ہے۔ نیز یہ بھی یاد رہے کہ انبیاء کے تابع ہوکر آل اور اصحاب پر بھی درود و سلام بھیجنا جائز ہے بل کہ مستحب ہے۔ کیوں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا مَنْ صَلّٰى صَلٰوةً لَمْ يُصَلِّ فِيْهَا عَلٰى اَهْلِ بَيْتِيْ لَمْ تُقْبَلْ مِنْهُ[1]۔

یعنی جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اہل بیت پر درود نہ بھیجے اس کا درود مقبول نہ ہوگا۔

رسول اور نبی میں فرق

رسول بمعنی بھیجا ہوا۔ فرشتہ پیغمبر، رُسُلٌ، رُسْلٌ اور رُسَلٌ جمع آتی ہے۔ رسول بمعنی مُرْسَل مصدر بمعنی مفعول کے قبیل سے ہے اور رسول کو اس لئے رسول کہتے ہیں کہ وہ باری تعالیٰ کی جانب سے مخلوق کے پاس تبلیغ کے لئے بھیجا گیا ہے اور نبی نُبُوَّةٌ سے بروزن مُرُوَّةٌ بمعنی رفعت سے مشتق ہے۔ فعیل بمعنی مفعول بغیر ہمزہ ہوگا۔ اس کا واحد نبی اور جمع انبیاء آتی ہے اور نبی کو نبی اس لئے کہتے ہیں کہ وہ تمام

[1] دارقطنی: ۳۵۵/۱

مخلوق سے اشرف اور برگزیدہ ہے۔ بعض حضرات کے نزدیک نبی نباء بمعنی خبر سے مشتق ہے۔ فعیل بمعنی فاعل یا مفعول بغیر ہمزہ نہیں بل کہ مع الھمزہ ہوگا۔ اس کی جمع اَنْبِاءٌ آتی ہے۔

نبی کو نبی اس لئے کہتے ہیں کہ وہ اللہ کی طرف سے خبر پہنچاتا ہے۔

نبی اور رسول کی نسبت میں علمائے کرام کا بڑا اختلاف ہے اور چند مذاہب ہیں۔

❶ علامہ زمخشری اور علامہ تفتازانی اور علامہ میر سیّد شریف جرجانی رحمہم اللہ تعالیٰ کا مذہب یہ ہے کہ رسول اور نبی میں کوئی فرق نہیں۔ دونوں کے درمیان تساوی کی نسبت ہے، مگر اس کی آیتِ قرآنی اور حدیثِ نبوی سے تردید ہوتی ہے۔ جیسے:

﴿وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ وَّلَا نَبِيٍّ﴾[1]

اس آیتِ قرآنی میں رسول معطوف علیہ، واو حرفِ عطف اور نبی معطوف ہے اور معطوف ومعطوف علیہ کے درمیان مغایرت ہوتی ہے اور تساوی مغایرت کے خلاف ہے۔ حدیث نبوی یہ ہے: عَنْ أَبِيْ أُمَامَةَ قَالَ أَبُوْ ذَرٍّ قُلْتُ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ كَمْ وَفَاءُ عِدَّةِ الْاَنْبِيَاءِ قَالَ مِائَةُ اَلْفٍ وَاَرْبَعَةٌ وَّعِشْرُوْنَ اَلْفاً. اَلرُّسُلُ مِنْ ذَالِكَ ثَلٰثُ مِائَةٍ وَّخَمْسَةَ عَشَرَ جَمًّا غَفِيْرًا.[2] لہٰذا معلوم ہوا کہ رسول اور نبی کے درمیان تساوی کی نسبت نہیں۔

❷ دونوں میں تباین کی نسبت ہے۔ اس طرح کہ نہ کوئی نبی رسول ہے نہ کوئی رسول نبی ہے۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک رسول کے لئے نئی کتاب اور نئی شریعت کا ہونا ضروری ہے اور نبی کے لئے ان چیزوں کا نہ ہونا ضروری ہے، لیکن اس مذہب کی بھی اس آیت ﴿وَكَانَ رَسُوْلًا نَّبِيًّا ۝﴾[3] سے تردید ہوتی ہے۔ کیوں کہ اس

---

[1] الحج: ٥٢ [2] مسند احمد: ١٧٨/٥ رقم: ٢١٠٣٦ ابوذر

[3] مريم: ٥٤

آیت میں حضرت اسماعیل علیہ الصلاۃ والسلام کو نبی اور رسول کہا گیا۔ پس اگر ان دونوں میں تباین ہوتا تو شخصِ واحد میں دونوں کا اجتماع کیسے درست ہوتا؟ حالاں کہ یہ اجتماعِ نقیضین ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ دونوں کے درمیان تباین کی نسبت نہیں۔

۳ دونوں کے درمیان عام خاص مطلق کی نسبت ہے۔ رسول عام مطلق ہے، اس طور پر کہ رسول کا اطلاق انسان اور فرشتے دونوں پر ہوتا ہے۔ کَمَا فِیْ قَوْلِہٖ تَعَالٰی ﴿اَللّٰہُ یَصْطَفِیْ مِنَ الْمَلٰٓئِکَۃِ رُسُلًا وَّمِنَ النَّاسِ﴾[1] اور نبی انسان کے ساتھ خاص ہے۔

۴ رسول خاص ہے اور نبی عام ہے۔ ہر رسول کے لئے جدید کتاب اور جدید شریعت ہونا ضروری ہے اور نبی کے لئے جدید کتاب اور نئی شریعت شرط نہیں بل کہ دوسری شریعت کی طرف داعی ہو وہ بھی نبی ہے مگر یہ رسول نہیں۔ اس مذہب کی بھی اس آیتِ کریمہ سے تردید ہوتی ہے۔ وَکَانَ رَسُوْلًا نَّبِیًّا میں حضرت اسماعیل علیہ السلام کو رسول اور نبی کہا ہے۔ حالاں کہ حضرت اسماعیل علیہ الصلاۃ والسلام حضرت ابراہیم علیہ الصلاۃ والسلام کی شریعت پر تھے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ رسول کے لئے نئی کتاب نئی شریعت کی شرط لگانا صحیح نہیں۔

۵ رسول خاص ہے۔ نبی عام ہے۔ اس طور پر کہ رسول کے پاس فرشتے کا وحی لے کر آنا شرط ہے اور نبی کے پاس فرشتے کا وحی لے کر آنا شرط نہیں۔ خواہ فرشتہ وحی لے کر آئے یا دوسرے طریقے سے وحی نازل ہو۔ جیسا کہ الہام اور رُؤیت فی المنام ہے۔

۶ نبی اور رسول کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے۔ مادۂ اجتماعی کی مثال یہ ہے کہ وَکَانَ رَسُوْلًا نَّبِیًّا اس آیت میں حضرت اسماعیل علیہ الصلاۃ والسلام کو نبی اور رسول دونوں کہا گیا۔ مادۂ افتراق کہ فقط رسول کی مثال یہ ہے کہ حضرت

[1] الحج: ۷۵

جبرئیل علیہ الصلاۃ والسلام کو رسول کہا گیا۔ مادۂ افتراق کی دوسری مثال حضرت یوشع علیہ الصلاۃ والسلام نبی تو ہیں مگر رسول نہیں۔

۷ حضرت انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ:

رسول وہ ہے جو کفار کی طرف مبعوث ہو، خواہ شریعتِ جدیدہ کے ساتھ ہو یا نہ ہو بخلاف نبی کے اس میں یہ شرط نہیں۔

۸ رسول خاص ہے۔ نبی عام ہے۔ اس طور پر کہ رسول کے لئے صاحبِ کتاب ہونا شرط ہے اور نبی کے لئے صاحبِ کتاب ہونا شرط نہیں۔ مگر اس قول کی بھی حدیث شریف سے تردید ہو جاتی ہے کہ حدیث شریف میں ہے کہ کل انبیاء کی تعداد ایک لاکھ چوبیس ہزار اور کل رسولوں کی تعداد تین سو تیرہ اور کل کتبِ سماویہ کی تعداد ایک سو چار ہے۔ اس حدیث شریف سے معلوم ہوا کہ بہت سے رسولوں کو کتاب نہیں ملی۔ لہٰذا رسول کے لئے کتاب کی شرط لگانا صحیح نہیں ہے۔

فائدۃ: ان آسمانی کتب میں سے چار بڑی کتابیں یہ ہیں۔

۱ **قرآنِ مجید:** جو حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر عربی زبان میں لوحِ محفوظ سے سماءِ دنیا پر رمضان المبارک میں شب قدر میں یک بارگی نازل ہوا اور وہاں سے دنیا میں ربیع الاول کی نو تاریخ بروز پیر ۶۱۰ء میں شروع ہو کر حسبِ موقع تھوڑا تھوڑا تئیس سال کے عرصہ میں نازل ہوا۔ جس کو سہولتِ ضبط کی خاطر "لفظِ فعم" سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس میں ف سے مراد فرقان اور حرف ع سے مراد عربی زبانی اور حرف میم سے مراد محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہے یعنی قرآن جس کا دوسرا نام فرقان ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر عربی زبان میں نازل ہوا۔

۲ **توریت:** حضرت موسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام پر عبرانی زبان میں رمضان المبارک کی چھ تاریخ میں نازل ہوئی۔ اس کو "لفظِ تعم" سے تعبیر کیا جاتا ہے کہ حرف ت سے مراد تورات اور ع سے عبرانی زبان اور م سے مراد حضرت موسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام ہے۔

یعنی تورات، عبرانی زبان میں حضرت موسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام پر نازل ہوئی۔

۳ انجیل: حضرت عیسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام پر سریانی زبان میں رمضان المبارک کی ۱۲ یا ۱۳ تاریخ میں نازل ہوئی۔ اس کو ''لفظِ اسع'' سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ الف سے مراد انجیل اور س سے مراد سریانی زبان اور ع سے مراد حضرت عیسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام ہے۔ یعنی انجیل حضرت عیسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام پر سریانی زبان میں نازل ہوئی۔

۴ زبور: حضرت داوٗد علیہ الصلاۃ والسلام پر یونانی زبان میں رمضان المبارک کی ۱۲ یا ۱۸ تاریخ میں نازل ہوئی۔ اس کو ''لفظِ زید'' سے تعبیر کرتے ہیں۔ ز سے مراد زبور ''ی'' سے مراد یونانی اور ''د'' سے مراد حضرت داوٗد علیہ الصلاۃ والسلام ہے یعنی زبور حضرت داوٗد علیہ الصلاۃ والسلام پر یونانی زبان میں نازل ہوئی اور ایک سو صحیفوں میں سے دس عدد حضرت آدم علیہ الصلاۃ والسلام پر نازل ہوئے، پچاس عدد حضرت شیث علیہ الصلاۃ والسلام پر نازل ہوئے، اور تیس عدد حضرت ادریس علیہ الصلاۃ والسلام پر نازل ہوئے اور دس عدد حضرت ابراہیم علیہ الصلاۃ والسلام پر نازل ہوئے۔

چناں چہ علامہ نیشاپوری فرماتے ہیں کہ:

کشاف میں لکھا ہے کہ حضرت ابوذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ اللہ تعالیٰ نے کتنی کتابیں نازل فرمائیں؟

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سو صحائف اور چار کتابیں۔

حضرت آدم علیہ الصلاۃ والسلام پر دس صحیفے۔

حضرت شیث علیہ الصلاۃ والسلام پر پچاس۔

حضرت ادریس علیہ الصلاۃ والسلام پر تیس۔

حضرت ابراہیم علیہ الصلاۃ والسلام پر دس اور توراۃ (حضرت موسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام پر) انجیل (حضرت عیسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام پر) زبور (حضرت داوٗد علیہ الصلاۃ والسلام پر)

اور فرقان حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم پر۔[1]

فَائِدَة: تمام انبیاء کی نبوت کے دور میں چوبیس ہزار ایک سو اٹھارہ مرتبہ وحی نازل ہوئی۔

حضرت آدم علیہ الصلاۃ والسلام کے پاس پوری نبوت میں دس مرتبہ وحی نازل ہوئی۔

حضرت نوح علیہ الصلاۃ والسلام پر پورے دورِ نبوت میں پچاس مرتبہ وحی نازل ہوئی اور حضرت ابراہیم علیہ الصلاۃ والسلام پر اڑتیس مرتبہ وحی نازل ہوئی۔

حضرت عیسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام پر دس مرتبہ وحی نازل ہوئی اور خاتم الانبیاء حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر چوبیس ہزار مرتبہ وحی نازل ہوئی۔[2]

اسمِ احمد اور اسمِ محمد میں فرق

یہ دونوں حضورِ اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے مشہور اسمائے گرامی ہیں۔ پھر باہمی فرق استعمال، صیغہ اور معانی دونوں اعتبار سے بیان کیا جاتا ہے۔ اول اس طور پر کہ اسمِ احمد کا استعمال زمین میں نہیں ہوتا بل کہ آسمان میں ہوتا ہے۔ خواہ آپ کی ولادت سے قبل ہو یا بعد اور آخرت میں آپ کی شانِ مبارک میں استعمال ہوگا۔

اور اسم محمد کا استعمال دنیا و آخرت اور آسمان و زمین سب میں عام ہے۔

خلاصۂ فرق یہ نکلا کہ اسمِ احمد کا استعمال آپ کی شان مبارک میں خاص ہے اور اسمِ محمد کا استعمال عام ہے اور ان دونوں میں صیغے اور معانی کے اعتبار سے فرق حافظ ابن قیم رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے اس طرح کیا ہے کہ:

محمد وہ ہے جس میں بکثرت تعریف کے اوصاف پائے جائیں۔ محمود اسم مفعول کا صیغہ ہے مگر جو مبالغہ بابِ تفعیل میں ہوتا ہے وہ ثلاثی مجرد میں نہیں ہوتا۔ اس لئے

---

[1] فضائل اعمال: ص ۲۳۷ [2] تلخیص البخاری: ۷/۱

محمد، محمود سے زیادہ بلیغ ہے۔ محمد اس کو کہتے ہیں جس کی اتنی تعریف کی جائے جتنی کسی اور بشر کی نہ کی جائے اسی لئے توریت میں آپ کا نام محمد ہی ذکر کیا گیا ہے، کیوں کہ آپ کے اوصافِ حمیدہ آپ کی امت اور آپ کے دین کے فضائل اور کمالات کا اتنی کثرت سے توریت میں ذکر ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام جیسے اُولوالعزم رسول کو بھی آپ کی امت میں ہونے کی آرزو پیدا ہوئی۔

"احمد" یہ اسمِ تفضیل کا صیغہ ہے۔ اسم فاعل اور اسم مفعول دونوں معنی میں استعمال ہوسکتا ہے۔ اسمِ فاعل کے معنی میں ہونے کی صورت میں اس کے معنی ہیں اَحْمَدُ الْحَامِدِیْنَ رَبَّہٗ یعنی تمام تعریف کرنے والوں میں اپنے پروردگار کی سب سے زیادہ تعریف کرنے والا۔ اسمِ مفعول کے معنی میں ہونے کی صورت میں اس کے معنی ہیں اَحَقُّ النَّاسِ وَاَوْلٰھُمْ بِاَنْ یُّحْمَدَ، تمام لوگوں میں سب سے زیادہ تعریف کے قابل اور ثناء کا مستحق، اس بناء پر محمد اور احمد میں فرق یہ ہوگا کہ محمد وہ ہے کہ جس کی تعریف اپنے اوصافِ جمیلہ کی وجہ سے سب سے زیادہ کی جائے۔

اور احمد وہ ہے جس کی تعریف سب سے بہتر اور عمدہ کی جائے۔ پس محمد کمیت کے لحاظ سے ہے اور احمد کیفیت کے لحاظ سے ہے۔

حافظ سہیلی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ لکھتے ہیں کہ:

محمد کے وزن میں ہمیشہ تکرار کے معنی ملحوظ رہتے ہیں۔ اس لئے محمد اس کو کہا جائے گا جس کی بار بار تعریف کی جائے اور احمد وہ ہے جو سب سے زیادہ تعریف کرنے والا ہو۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ دونوں اسماء واقع کے مطابق ہیں۔ یعنی آپ احمد بھی ہیں، محمد بھی ہیں لیکن پہلے آپ احمد ہیں پھر محمد ہیں بل کہ احمد ہونے کی وجہ سے ہی آپ محمد ہوئے۔ آپ نے پہلے خدا کی تعریف کی اس لئے آپ احمد ہوئے۔ نبوت سے سرفرازی کے بعد پھر مخلوق نے آپ کی تعریف کی۔ اس لئے بعد میں محمد ہوگئے۔ محشر میں بھی پہلے آپ خدا کی تعریف کریں گے اس لئے احمد پہلے

ہوں گے۔ پھر شفاعت کے بعد مخلوق آپ کی تعریف کرے گی اس لئے بعد میں محمد ہوں گے۔ غرض ازل سے ابد تک کی تاریخ بتاتی ہے کہ شانِ احمدی، شانِ محمدی پر مقدم ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام کو جب آپ کے نام کی بشارت سنائی گئی تو اسمِ احمد کے ساتھ سنائی گئی۔ حضرت موسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام کے سامنے جب امتِ محمدیہ کے کمالات کا ذکر آیا تو انہوں نے بھی یہی فرمایا۔ اَللّٰهُمَّ اجْعَلْنِيْ مِنْ اُمَّةِ اَحْمَدَ (اے اللہ! تو مجھے احمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی امت میں سے بنادے)۔

شیخ اکبر یہاں ایک اور عجیب نکتہ لکھتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ احمد کا مفہوم ہمیشہ آخر میں بیان ہوتا ہے۔ جب ہم کھا پی کر فارغ ہوتے ہیں تو خدا کی حمد کرتے ہیں۔ جب سفر ختم کرکے گھر واپس آتے ہیں تو خدا کی حمد کرتے ہیں۔ اسی طرح جب دنیا کا طویل وعریض سفر ختم کر کے جنت میں داخل ہوں گے تو خدا کی حمد کریں گے۔ وَآخِرُ دَعْوَانَا اَنِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ۔[1]

اس دستور کے مطابق مناسب ہے کہ جب سلسلۂ رسالت ختم ہو تو یہاں بھی آخر میں خدا کی حمد ہو۔ اسی لئے جو نبی سب سے آخر میں آئے ان کا نام احمد رکھا گیا۔ بے شک جو ذات پاک کہ حسن وخوبی کی تمام رعنائیوں اور زیبائشوں کا مجموعہ ہے اس کے اسماء بھی اسمائے حسن وخوبی کا مجموعہ ہونے چاہئیں۔

فَائِدَہ: قاضی عیاض رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ:

جس طرح آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ مبارک بے نظیر تھی۔ آپ کے اسماء بھی بے مثل تھے۔ چناں چہ آپ سے پہلے کسی کے ذہن میں ان اسماء کا خیال بھی نہ آیا حتیٰ کہ جب آپ کی ولادت کا زمانہ نزدیک آگیا، کاہنوں، نجومیوں اور اہلِ کتاب نے نام لے کر آپ کی آمد کی بشارتیں دیں تو لوگوں نے اس نبی کے انتظار کی طمع میں

[1] الروض الأنف اسم محمد واحمد: ۲۸۰/۱

اپنی اولاد کا نام محمد اور احمد رکھنا شروع کر دیا۔ آپ ﷺ کی ولادت باسعادت سے پہلے جن کے نام محمد و احمد رکھے گئے تھے ان کی کل تعداد چھ تک ہے۔ ساتواں کوئی شخص ثابت نہیں ہوتا۔ سہیلی رحمہ اللہ تعالیٰ صرف تین ہی نام بتلاتے ہیں۔

۱ محمد بن سفیان بن مجاشع۔

۲ محمد بن احیحہ بن الخلاج۔

۳ محمد بن عمران بن ربیعہ۔

سہیلی رحمہ اللہ تعالیٰ سے پہلے ابوعبداللہ بن خالویہ کا خیال بھی یہی تھا۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ نے آٹھویں صدی میں ان کی تعداد بیس تک پہنچادی اور تکرار و اوہام حذف کرنے کے بعد صحیح تعداد پندرہ قرار دی۔ جس میں سب سے زیادہ مشہور محمد بن عدی بن ربیعہ ہیں۔ ان کا واقعہ بغوی، ابن سعد، ابن شاہین اور ابن السکن وغیرہ نے اس طرح بیان کیا ہے کہ خلیفہ بن عبداللہ نے محمد بن عدی سے پوچھا۔ تمہارے والد نے تمہارا نام زمانہ جاہلیت میں محمد کیسے رکھ دیا۔

انہوں نے فرمایا میں نے اس کے متعلق جیسا کہ تم نے مجھ سے پوچھا ہے ایسا ہی میں نے اپنے والد سے پوچھا تھا۔ انہوں نے فرمایا کہ ایک مرتبہ میں قبیلہ بنی تمیم کے تین اور شخصوں کے ہمراہ ابن حنفیہ عنانی کی ملاقات کے لئے شام کی طرف روانہ ہوا۔ ہم ایک ایسے چشمے پر جا کر رکے جو گرجا کے قریب تھا۔ گرجا کا منتظم ہمارے پاس آیا اور اس نے کہا ایک نبی مبعوث ہونے والے ہیں۔ تم دوڑ کر ان کو قبول کر لینا (تم دوڑ کر ان کی اطاعت کر لینا)۔

ہم نے کہا کہ ان کا نام کیا ہوگا؟ اس نے کہا ان کا نام محمد ہوگا۔

جب سفر سے ہم واپس ہوئے تو اتفاقاً ہم سب کے یہاں لڑکے پیدا ہوئے اور اس لئے ہم سب نے اپنے اپنے لڑکوں کا نام محمد رکھ دیا۔

نبی اور صدیق میں فرق

لفظِ نبی کی لفظی تحقیق نبی اور رسول کے فرق میں گزر چکی ہے۔ اس کا یہاں اعادہ، تحصیلِ حاصل کے مترادف ہے۔ البتہ لفظِ صدیق کی تحقیق کچھ اس طرح ہے کہ لفظِ صدیق (بکسرِ صاد) یہ ایک قرآنی اصطلاح کا مبالغہ کا صیغہ ہے۔ جس کے معنی بہت سچ بولنے والا ہے اور اس کے مصداق میں علمائے کرام کا اختلاف ہے۔

بعض نے فرمایا کہ جس نے عمر میں کبھی جھوٹ نہ بولا ہو وہ صدیق ہے اور بعض نے فرمایا کہ جو شخص اعتقاد، قول اور عمل ہر چیز میں صادق ہو یعنی دل میں جو اعتقاد ٹھیک ہو وہی زبان پر ہو، اس کا ہر فعل اور ہر حرکت وسکون اسی اعتقاد اور قول کے تابع ہو، روح المعانی اور مظہری وغیرہ میں اسی آخری معنی کو اختیار کیا ہے۔

پھر صدیقیت کے درجات متفاوت ہیں۔ اصل صدیق تو نبی اور رسول ہی ہوسکتا ہے اور ہر نبی اور رسول کے لئے صدیق ہونا وصفِ لازم ہے مگر اس کا عکس نہیں کہ جو صدیق ہو اس کا نبی ہونا ضروری ہو بل کہ غیر نبی بھی جو اپنے نبی اور رسول کی اتباع میں صدیق کا مرتبہ حاصل کرے وہ بھی صدیق کہلائے گا۔ خلاصہ یہ ہے کہ نبی اور صدیق کے درمیان عام وخاص مطلق کی نسبت ہے۔ صدیق عام مطلق اور نبی خاص مطلق ہے۔ اس کے لئے دو مثالیں ہونی چاہئیں۔ ایک وہ مثال کہ جس میں نبی اور صدیق دونوں ہوں۔ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ اِبْرَاهِيْمَ اِنَّهٗ كَانَ صِدِّيْقاً نَبِيًّا﴾[1] دوسری مثال صرف صدیق ہو نبی نہ ہو۔ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى ﴿وَاُمُّهٗ صِدِّيْقَةٌ﴾[2] حضرت مریم رَضِيَ اللهُ تَعَالٰى عَنْهَا کو قرآنِ کریم نے صدیقہ کا خطاب دیا ہے۔ حالاں کہ جمہور امت کے نزدیک وہ نبی نہیں اور کوئی عورت نبی نہیں ہوسکتی۔ اسی طرح باری تعالیٰ کا فرمان ہے:

---

[1] مریم: ٤١ [2] المائدہ: ٧٥

﴿وَمَنْ يُّطِعِ اللّٰهَ وَالرَّسُوْلَ فَاُولٰٓئِكَ مَعَ الَّذِيْنَ اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ مِّنَ النَّبِيّٖنَ وَالصِّدِّيْقِيْنَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصّٰلِحِيْنَ وَحَسُنَ اُولٰٓئِكَ رَفِيْقًا.﴾[1]

ترجمہ: ”جو شخص اللہ اور رسول کا کہا مان لے گا وہ ان حضرات کے ساتھ ہوگا جن پر اللہ تعالیٰ نے انعام فرمایا یعنی انبیاء اور وہ صدیقین اور شہداء اور صلحاء اور یہ حضرات بہت اچھے رفیق ہیں۔“

پس یہاں صدیق سے مراد نبی نہیں۔ غیر نبی مراد ہے۔ دو ضابطے اس کے شاہد ہیں۔

1. صدیق کو نبی پر عطف کیا گیا ہے۔ ضابطہ ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان (عام طور پر) مغایرت لازم ہے۔
2. صدیق کا ایک حیثیت سے نبی کا مترادف ہونا ممکن ہے، لیکن جب کلام میں مترادف الفاظ واقع ہوں تو بہتر یہ ہے کہ ہر ایک کو جداگانہ معنی پر محمول کیا جائے تاکہ تکرار لازم نہ آئے۔[2]

نبی اور مجدّد میں فرق

اوّلاً بطورِ مقدمہ مجدّد کی حیثیت ذہن نشین کرلیجئے پھر اس کے بعد نبی اور مجدّد کا فرق ظاہر ہوجائے گا ان شاء اللہ تعالیٰ۔

آں حضرت ﷺ خاتم النّبیین ہیں، آپ کے بعد کسی کو نبوت نہیں ملے گی۔ آپ کی شریعت میں قیامت تک محفوظ رکھنے کے انتظامات بھی قدرت کاملہ کی طرف سے بیش از بیش (زیادہ سے زیادہ) کردیئے گئے اور امت کو ان انتظامات سے بطور پیشگی آگاہ کرکے مطمئن کردیا گیا۔ بعض اہم انتظامات کی خبر قرآنِ مجید میں

---

[1] النساء: ۶۹ [2] باضافہ و ترمیم از معارف القران: ۳۰/۶

ہے اور بعض کی احادیثِ صحیحہ میں ہے۔ چناں چہ ہر صدی میں مجدد کا ہونا بھی ان انتظامات کی ایک کڑی ہے۔ جس کا تذکرہ احادیثِ صحیحہ میں آیا ہے۔ سننِ ابوداوٗد میں اس حدیث کے الفاظ حسبِ ذیل ہیں۔ "اِنَّ اللّٰہَ یَبْعَثُ لِھٰذِہِ الْاُمَّۃِ عَلٰی رَأْسِ کُلِّ مِائَۃِ سَنَۃٍ مَنْ یُّجَدِّدُ لَھَا دِیْنَھَا"۔[1] اس حدیث کی شرح میں علماء کرام کی مستقل تصانیف ہیں۔

ان میں حافظ ابن حجر عسقلانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی کتاب "اَلْفَرَائِدُ الْجُمَّۃُ فِیْ مَنْ یَّبْعَثُ اللّٰہُ لِھٰذِہِ الْاُمَّۃِ" قابلِ مطالعہ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انسان میں متعدد صفات رکھی ہیں۔ ان میں سے کچھ صفات کے حصول میں انسانی کوشش کو دخل حاصل ہے۔ جیسے کہ عالم بننا، حافظ بننا، مفتی بننا، محدّث بننا۔ یہ سب صفات انسانی کوشش سے حاصل کی جاسکتی ہیں۔

دوسری قسم کی صفات ایسی ہیں جو انسان کی کوشش سے باہر ہیں جیسا کہ نبی بننا اور مجدد بننا وغیرہ۔ یہ صفات انسانی کوشش سے حاصل نہیں کی جاسکتیں۔ ہاں! اللہ تعالیٰ اپنی رحمتِ کاملہ سے جس کو یہ صفات عطا کرے، صرف اسی کو ملتی ہیں۔ اب یہ بات صاف ہوگئی کہ نبی اور مجدد دونوں غیبی انتخاب سے چن لئے جاتے ہیں اور مخلوق کے دل میں ان کی مقبولیت خودبخود قائم کردی جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جس طرح قرآن کریم نے انبیائے کرام عَلَیْہِمُ السَّلَامُ کے لئے بعثت کا لفظ استعمال کیا ہے جیسے ﴿ھُوَ الَّذِیْ بَعَثَ فِی الْاُمِّیّٖنَ رَسُوْلًا مِّنْھُمْ﴾[2] یا جیسے ﴿حَتّٰی نَبْعَثَ رَسُوْلًا﴾[3] یا جیسے ﴿بَعَثْنَا اِلَیْھِمْ رَسُوْلًا﴾ وغیرہ ٹھیک اسی طرح حدیث نبوی صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے مجددوں کے لئے بھی یہی بَعْثَتٌ مِنَ اللّٰہِ کا کلمہ اختیار کیا ہے۔ جیسا کہ حدیثِ مذکور میں فرمایا ہے۔ بلاشبہ اللہ تعالیٰ ہر صدی کے آغاز میں اس امت میں

---

[1] ابوداؤد، کتاب الملاحم، باب ما یذکر فی قرن المائۃ: ۲/۲۳۳

[2] الجمعۃ: ۲ [3] بنی اسرائیل: ۱۵

ایسے لوگوں کو مبعوث کرتا ہے جو امت کے لئے دین کی تجدید کریں۔ جیسا کہ حضرت مجدد الف ثانی اور حضرت تھانوی رَحِمَهُمَا اللّٰهُ تَعَالیٰ ہیں۔ اور قریبی زمانہ میں عالمی مجدد حضرت جی مولانا الیاس رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالیٰ وغیرہ ہیں۔ اور جیسے قرآن نے نبی کا انتخاب مِنَ اللّٰه بتایا ہے چناں چہ فرمایا: ﴿اَللّٰهُ اَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهٗ﴾[1] ایسے ہی اس حدیث میں مجدد کے بارے میں بھی اِنَّ اللّٰهَ يَبْعَثُ فرمایا گیا ہے۔ جس سے واضح ہوجاتا ہے کہ ان دونوں صفتوں کا انتخاب من جانب اللہ ہی ہوتا ہے۔ اب مجدد اور انبیاء میں کئی وجوہ سے فرق ہے۔

❶ ''نبی'' اصل ہے اور ''مجدد'' علم وعمل کے لحاظ سے نبی کا سایہ ہوتا ہے اور اخلاق وملکات کے لحاظ سے نمونہ۔

❷ ''نبی'' کا الہام قطعی ہے جس کو وحی کہتے ہیں اور ''مجدد'' کا الہام قطعی نہیں بل کہ ظنی ہے۔

❸ ''نبی'' کا منکر خارج از اسلام ہے اور ''مجدد'' کا منکر خارج از اسلام نہیں، بل کہ خارج از صلاح وتقویٰ ہے۔

❹ ''نبی'' دین کے تمام شعبوں کا مبلغ ہوتا ہے، بخلاف ''مجدد'' کے کہ وہ عام ہے، خواہ دین کے تمام شعبوں کا مجدد ہو جیسے کہ امام ربانی مجدد الف ثانی حضرت مولانا شیخ احمد صاحب فاروقی سرہندی قدس اللہ سرہ وبرد مضجعہ ہیں۔ خواہ دین کے خاص خاص شعبوں کا مجدد ہو، یہی وجہ ہے کہ ایک ایک وقت میں متعدد مجدد نظر آتے ہیں۔ کوئی علم حدیث کا، کوئی فقہ کا، کوئی تصنیف کا اور کوئی تبلیغ کا، پھر کوئی فقہ حنفی کا، کوئی فقہ شافعی کا اور کوئی تصوف واحسان کا۔

بعض علماء اس بات کے قائل ہیں کہ ایک صدی میں ایک ہی مجدد ہونا چاہئے، مگر یہ بات صحیح نہیں ہے، کیوں کہ تاریخی واقعات اور مولانا شاہ ولی اللہ

---

[1] الانعام: ١٢٤

رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ جیسے محقق کی تصریحات سے اس کی تردید ہوتی ہے۔

۵ "نبی" نئی شریعت یا سابق شریعت لے کر لائے ہوئے دین کو دوبارہ زندہ کرنے والے ہوتے ہیں اور "مجدد" شریعت کے ماتحت ہوکر دین کے وہ شعبے جو اپنی حقیقت سے نکل کر رواج بن گئے ہیں ان کو اپنی حقیقت میں لانے والے ہوتے ہیں۔

۶ نبوت میں ضروری ہے کہ صاحبِ نبوت کو یہ علم حاصل ہو کہ ہم نبی ہیں ورنہ کارِ نبوت کیسے ادا ہوسکے گا، بخلاف "مجدد" کے کہ اس میں مجدد کو مجدد ہونے کا علم ہونا ضروری نہیں، بل کہ شانِ مجددیت ہر قول وفعل اور نقل وحرکت میں غیبی تائید سے ظاہر ہوسکتی ہے۔

لفظِ آل اور اہل میں فرق

لفظِ "آل" اور "اہل" میں چند طریقے سے فرق بیان کیا جاتا ہے۔

۱ "آل" کی اضافت شریف اور باعزت شخص کی طرف ہوتی ہے۔ خواہ شرافت دینیہ ہو کَمَافِیْ قَوْلِہٖ تَعَالیٰ ﴿اِنَّ اللّٰہَ اصْطَفٰی اٰدَمَ وَنُوحاً وَّاٰلَ اِبْرَاہِیمَ وَاٰلَ عِمْرَانَ عَلَی الْعٰلَمِیْنَ﴾[1] یا شرافتِ دنیویہ جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَاَغْرَقْنَا اٰلَ فِرْعَونَ وَاَنْتُمْ تَنْظُرُوْنَ﴾[2] اور لفظِ اہل کی اضافت شریف اور خسیس دونوں کی طرف ہوتی ہے۔

۲ "آل" کی اضافت صرف ذوی العقول کی طرف ہوتی ہے۔ غیر ذوی العقول کی طرف نہیں ہوتی مثلاً آلِ مصر، آلِ بلد، آلِ اسلام، آلِ سنۃ والجماعۃ کہنا صحیح نہیں، بخلاف "اہل" کے کہ وہ ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں کی طرف اضافت کی جاتی ہے۔ کَمَا فِیْ قَوْلِہٖ تَعَالیٰ ﴿وَاْمُرْ اَہْلَکَ بِالصَّلٰوۃِ﴾[3] اور غیر ذوی

---

[1] آل عمران: ۳۳ [2] البقرۃ: ۵۰ [3] طٰہٰ: ۱۳۲

العقول کی مثال اہلِ بلد، اہلِ مصر اور اہل السنۃ والجماعۃ وغیرہ ہے۔

③ ''آل'' کی اضافت مردوں کی طرف اور ''اہل'' کی اضافت مرد اور عورت دونوں کی طرف کی جاتی ہے۔

④ ''آل'' کی اضافت اسمِ ظاہر کے ساتھ خاص ہے اور ''اہل'' کی اضافت اسمِ ظاہر اور ضمیر دونوں میں عام ہے۔ یہ مسلک امام کسائی اور امام نحاس اور امام زُبیدی رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا ہے۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ آل کی اضافت ذی شرف کے ساتھ خاص ہونا مسلّم بات ہے اور ضمیر اسمِ ظاہر کے مقابلے میں انقص ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ''آل'' کی اضافت ضمیر کی طرف ناجائز ہے اور جہاں کہیں ضمیر کی طرف ''آل'' کی اضافت ہو وہ شاذ پر محمول ہے اور شاذ معدوم کے قبیل سے ہے، مگر جمہور محققین کے نزدیک تحقیقی بات یہ ہے کہ ''آل'' کی اضافت اسمِ ظاہر اور ضمیر دونوں کی طرف جائز ہے، کیوں کہ ضمیر کی شرافت وعدمِ شرافت مرجع کے اعتبار سے ہے۔ رہی یہ بات کہ جمہور محققین لفظ ''آل'' کی اضافت ذوی العقول اور ذی شرف اور مردوں کے ساتھ خاص کیوں کرتے ہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ سعد الدین تفتازانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی فرماتے ہیں:

لفظِ ''آل'' اپنی اصل کے اعتبار سے عام ہے، مگر استعمال کے اعتبار سے اس میں دو قسم کی تخصیص پیدا ہوگئی۔ اوّل یہ کہ اس کی اضافت غیر عاقل کی طرف نہیں ہوتی۔ دوم یہ کہ عاقل کی جانب بھی شرافت کے ساتھ خاص ہے، اس وجہ سے عورت کی طرف اضافت نہ ہوگی، کیوں کہ عورت بہ نسبت مرد ناقص ہے۔ اس تخصیص کی وجہ یہ ہے کہ جب آل میں اہلِ لغت نے تغیرِ لفظ کا ارتکاب کیا یعنی خلافِ قیاس ہا کو ہمزہ سے بدلا تو پہلے تخصیص کرنی پڑی تاکہ لفظ اور معنی کے درمیان مناسبت پیدا ہوجائے پھر ہمزہ کو اٰمَنَ کے قاعدے کے مطابق الف سے بدلنے کی بناء پر کچھ نقصان لازم آیا ہے۔ اس لئے تخصیصِ ثانی کا ارتکاب کرنا پڑا تاکہ یہ نقص بھی ختم

ہو جائے۔

فائدہ: لفظِ آل جنس ہے۔ واحد، تثنیہ، جمع سب پر اطلاق ہوتا ہے۔ آل کی تحقیق میں تین اقوال ہیں۔ پہلا قول یہ ہے کہ لفظِ آل اصل میں اہل تھا۔ ہاء کو ہمزہ سے خلافِ قیاس بدل دیا اور ہمزۂ ساکنہ کو ماقبل مفتوح ہونے کی بناء پر الف سے بدل دیا آل ہوا۔ یہ بصریین کا مسلک ہے۔

یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ ہاء کو ہمزہ سے بدلنا درست نہیں۔ کیوں کہ قلب اور ابدال کا مقصود تو ثقیل کو خفیف کی طرف منتقل کرنا ہوتا ہے اور یہاں اس کا عکس ہو گیا۔ کیوں کہ ہمزہ ہاء کی بہ نسبت زیادہ ثقیل ہے۔ جواب یہ ہے کہ ہاء کو ہمزہ کی طرف منتقل کرنے سے مقصود بالذات ہمزۂ ثقیلہ نہیں ہے بل کہ خفیفِ مطلق یعنی الف کی طرف منتقل کرنے کے لئے وسیلہ بنایا ہے اس واسطے کہ ہاء کو ابتداءً الف سے بدلنا معہود نہیں بخلاف ہمزہ کے کہ اس کا حذف کرنا اور بدلنا کلام عرب میں شائع، ذائع ہے۔ جیسے ھَرَاقَ اصل ہے اَرَاقَ کی۔

اور آل کی اصل جن حضرات نے اہل قرار دی ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ اس کی تصغیر اُہیل آتی ہے۔ تصغیر سے اسماء کی اصل کا پتہ چل جاتا ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ ال اصل میں اَوَلٌ واؤ کے ساتھ تھا۔ واؤ متحرک ماقبل مفتوح ہونے کی بناء پر قال کے قاعدہ کے مطابق واؤ کو الف سے بدل دیا آل ہو گیا۔ اس کی دلیل ہے کہ اس کی تصغیر اُویل آتی ہے۔ پس واؤ کا ظاہر ہونا تصغیر میں اس بات کی دلیل ہے کہ آل اصل میں اَوَلٌ تھا کیوں کہ قاعدہ ہے کہ تصغیر میں اصل ظاہر ہو جاتی ہے۔ اب یہاں ایک اشکال ہوتا ہے کہ اُوَیْلٌ تو خود آل پر موقوف ہے کیوں کہ وہ اس کی تصغیر ہے اور تصغیر کا فرع ہونا ظاہر بات ہے۔ اور آل، اُوَیْلٌ پر موقوف ہے کیوں کہ تصغیر کے بغیر آل کی اصل معلوم نہیں ہوتی تو یہ دور ہے اور دور باطل ہے۔ لہٰذا یہ قول بھی باطل ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ دور اس وقت لازم آتا ہے جب توقف کی جہت متحد ہو اور یہاں ایسا نہیں کیوں کہ مصغر کا مکبّر پر موقوف ہونا وجود اور تحقیق کے اعتبار سے ہے اور مکبّر کا مصغر پر موقوف ہونا صرف اصل کی معرفت کی جہت سے ہے اور دور میں جہت متحد ہونا شرط ہے۔ جب یہاں شرط فوت ہوئی دور بھی نہ رہا۔

تیسرا قول یہ ہے کہ آل واؤ کے ساتھ اور اہل ہمزہ کے ساتھ دو الگ الگ مستقل لغات ہیں اور کلام عرب میں دونوں طرح استعمال موجود ہے۔ لہٰذا اختلاف کی حاجت نہ رہی۔ یہ قول تحقیقی بھی ہے اور خاتم الکلام کی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ بھی جاننا چاہئے کہ آلِ رسول کے مصداق میں متعدد اقوال ہیں۔

1. حضرت جابر بن عبداللہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا اور سفیان ثوری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی فرماتے ہیں کہ:

آل سے مراد آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کے متبعین ہیں اور بعض شافعیہ نے بھی اس کو پسند کیا ہے اور لوادمی اور امام زہری کے نزدیک بھی راجح ہے۔

2. امام شافعی فرماتے ہیں کہ آل کا مصداق صرف بنو ہاشم اور بنو عبدالمطلب ہیں۔
3. امام ابوحنیفہ اور بعض مالکیہ رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک آل کا مصداق صرف بنو ہاشم ہیں۔
4. آپ کی ازواجِ مطہرات اور اولاد اور خدام مراد ہیں۔
5. آل سے مراد اہلِ بیت ہے۔
6. آل سے ہر متقی مؤمن مراد ہے۔
7. آل سے مراد پوری امتِ محمدیہ ہے۔
8. آل سے مراد اصحابِ رسول ہیں۔
9. آل سے مراد فقہائے مجتہدین ہیں۔

آلِ رسول اور صحابۂ کرام میں فرق اور نسبت

اگرچہ آلِ رسول کے مصداق میں اختلاف ہے لیکن ارْجح و اقویٰ یہ ہے کہ اس سے مراد بنو ہاشم ہے۔ اس بناء پر لفظ آلِ اور صحابۂ کرام میں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے اس طور پر کہ وہ تابعین جو بنو ہاشم یا بنو عبدالمطلب سے ہوں وہ آلِ نبی تو ہیں مگر صحابی نہیں کیوں کہ تابعین وہ ہیں جنہوں نے حضور ﷺ کو نہیں دیکھا بل کہ صحابہ کرام کو دیکھا۔ یہ ایک مادہ افتراقی کی مثال ہے۔

اور حضرت سلمان فارسی اور حضرت بلال اور حضرت صہیب رضوان اللہ علیہم وغیرہ جیسے حضرات دور دراز سے آکر آپ ﷺ کی صحبت مبارک میں ایمان اور اسلام کی دولت سے مشرف ہوئے ہیں۔ یہ حضرات صحابی تو ہیں مگر آلِ رسول نہیں کیوں کہ حضور ﷺ کے خاندان سے نہیں۔ یہ مادۂ افتراقی کی دوسری مثال ہے اور بنو ہاشم میں سے حضرت علی اور حضرت حمزہ اور حضرت عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہم آلِ رسول اور صحابی ہیں کیوں کہ وہ حضور ﷺ کے خاندان سے بھی ہیں اور انہوں نے حضور ﷺ کو دیکھا بھی ہے۔ یہ مادۂ اجتماعی کی مثال ہے۔

صحابہ اور اصحاب میں فرق

صحابہ اور اصحاب دونوں کے معنی ''ساتھی'' کے ہیں۔ صحابہ، صاحب کا اسم جنس ہے اور اصحاب، صاحب کی جمع ہے۔ پھر باہمی فرق اس طرح بیان کیا جاتا ہے کہ صحابہ کا استعمال حضور ﷺ کے ساتھیوں کے ساتھ مخصوص ہے اور اصحاب کا استعمال آپ ﷺ کے ساتھیوں کے ساتھ خاص نہیں بل کہ عام ہے۔ حضور ﷺ کے ساتھیوں کی شان میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ جیسے اَصْحَابِی کَالنُّجُومْ۔ یہاں حضور ﷺ کے ساتھیوں کو اصحاب کہا گیا اور آپ ﷺ کے ساتھیوں کے علاوہ کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے۔ جیسے اصحاب الجنۃ، اصحاب

النار، اصحاب کہف وغیرہ مشہور ومعروف ہیں۔ خلاصہ فرق یہ نکلا کہ دونوں کے درمیان عام وخاص مطلق کی نسبت ہے صحابہ خاص مطلق ہے اور اصحاب عام مطلق ہے۔

فائدہ: صاحبِ رسول کی تعریف میں مختلف اقوال ہیں۔

۱ صحابی وہ شخص ہے جس نے آپ کو دیکھا اور اس قول میں نابینا، رؤیتِ قلبی حاصل ہونے کی وجہ سے صحابہ کے اندر شامل ہے کیوں کہ یہاں رُویت عام ہے اور رُویتِ بصری کی شرط نہیں۔

۲ صحابی وہ شخص ہے جس کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دیکھا۔ اس قول میں نابینا اصحاب کے شامل ہونے میں کوئی شبہ نہیں مگر یہ شرط قابلِ قبول نہیں کیوں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے وقت ایک لاکھ چوبیس ہزار صحابہ تھے۔ ہر ایک کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا دیکھنا یہ محال ہونا ظاہر بات ہے۔ حالاں کہ وہ سب صحابہ ہیں۔

۳ صحابی ہونے کے لئے طولِ صحبت شرط ہے۔

۴ صحابی کے لئے کم از کم چھ مہینے کی صحبت شرط ہے ورنہ صحابی نہ کہلائے گا۔

۵ صحابی ہونے کے لئے ضروری ہے کہ آپ کے ساتھ غزوہ میں شرکت کرے۔

۶ صحابی ہونے کے لئے روایتِ حدیث شرط ہے۔

۷ صحابی وہ شخص ہے جس نے حالتِ بے داری میں ایمان کے ساتھ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت پائی، (خواہ صحبت قلیل ہی کیوں نہ ہو) اور خاتمہ بھی ایمان پر ہوا ہو۔ یہی قول زیادہ صحیح اور یاد کرنے والے کے حق میں بہترین تحفہ ہے۔

صحابہ، صحابی اور صحابیہ میں فرق

صحابہ کی تعریف تو گذر چکی ہے۔ پھر صحابہ اور صحابی اور صحابیہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ لفظ صحابہ اسم جنس ہے۔ جس میں قلیل وکثیر، مذکر ومؤنث سب کے سب

یکساں ہیں۔ اس تقریر سے معلوم ہوا کہ صحابہ کا اطلاق ایک فرد یا کئی افراد خواہ مذکر ہوں یا مؤنث سب ہی پر ہوتا ہے اور صحابی کا اطلاق صرف واحد مذکر پر ہوتا ہے اور اس کی جمع اصحاب آتی ہے۔ جیسا کہ اعرابی کا اطلاق واحد مذکر پر ہوتا ہے اور اس کی جمع اعراب آتی ہے اور لفظِ صحابیہ کا اطلاق صرف واحد مؤنث ہی پر ہوتا ہے۔ اس کی جمع صحابیات آتی ہے۔

خلاصۂ فرق یہ نکلا کہ لفظِ صحابہ اسم جنس ہے جس کا اطلاق سب پر عام ہے اور صحابی کا اطلاق واحد مذکر ہی کے ساتھ خاص ہے اور صحابیہ کا اطلاق واحد مؤنث کے ساتھ خاص ہے۔

خلفائے راشدین، تابعین، تبع تابعین اور ائمۂ مجتہدین میں فرق

خلفائے راشدین وہ بڑے بڑے جلیل القدر چار صحابی ہیں جنہوں نے ٹھیک ٹھیک نبوت کے نہج پر تیس سال اسلامی حکومت کی اور اس مدتِ متعینہ کو شرع کی اصطلاح میں خلافتِ راشدہ کہتے ہیں اور تابعین وہ مسلمان ہیں کہ جنہوں نے صحابۂ کرام سے ملاقات کی ہو اور اسلام کی حالت میں ان کا انتقال ہوا ہو۔

تبع تابعین وہ مسلمان ہیں کہ جنہوں نے تابعین سے ملاقات کی ہو اور اسلام کی حالت میں ان کا انتقال ہوا ہو اور ائمۂ مجتہدین وہ مسلمان ہیں کہ جنہوں نے اپنی پوری طاقت مبذول فرما کر قرآن واحادیث سے احکام ومسائل نکالے ہیں۔

فَائِدَة. قرآنی اصطلاح میں خلیفہ وہ مسلمان کہلاتا ہے جو اللہ تعالیٰ کا نائب بن کر اس کے احکام کو زمین میں ٹھیک ٹھیک نہج پر نافذ کرنے والا ہو۔ دوسرے الفاظ میں یہ کہا جائے گا کہ خدائی حکومت کے رئیس کو خلیفہ کہتے ہیں پھر خلیفہ بننے کے لئے چار شرائط کا ہونا ضروری ہے۔

❶ مسلمان ہونا۔
❷ عالم ہونا تاکہ قرآن وحدیث کے عین مطابق حکم اور قانون نافذ کرسکے۔
❸ عادل ہونا تاکہ ماتحت کے حکم کے لئے بہترین نمونہ بن سکے۔
❹ قریشی خاندان کے افراد میں سے ہونا۔ لیکن یہ شرط مختلف فیہ ہے۔ پہلی تین شرائط متفق علیہ ہیں اور اگر ان میں سے کوئی ایک شرط بھی فوت ہوگئی ہو تو اسے خلیفہ نہیں کہا جاتا بل کہ وہ خلافت سے نکل کر حکومت میں داخل ہوجاتا ہے اور اسی قسم کی حکومت کرنے والے کو خلیفہ نہیں کہا جاتا ہے بل کہ حاکم اور مَلِك کہا جاتا ہے۔

ان شرائط کے ساتھ خلافت کا دور صرف تیس سال رہا۔ اس کے بعد حکومت کا دور آگیا۔ جیسا کہ حدیث شریف میں آیا ہے:

خِلَافَةُ النُّبُوَّةِ ثَلَاثُوْنَ سَنَةً ثُمَّ يُؤْتِي اللّٰهُ الْمُلْكَ مَنْ يَّشَاءُ.[1] یعنی میرے بعد خلافت کا دور تیس سال ہے۔ اس کے بعد حکومت کا دور ہے۔ اس تیس سال کے دور کو خلافتِ راشدہ کہا جاتا ہے۔ اس مدت میں حضور ﷺ کے چار خلیفہ ہوئے ہیں۔

ان میں دو حضور ﷺ کے سسر ہیں اور دو حضور ﷺ کے داماد ہیں۔ یہ چاروں مہاجرین، سابقین اوّلین اور عشرہ مبشرہ میں سے ہیں۔ حضور ﷺ کے سلسلۂ نسب سے بھی ملتے ہیں۔ خلیفۂ اول حضرت ابوبکر صدیق رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰی عَنْهُ جو آپ ﷺ کی وفات کے بعد جانشین ہوئے اور ۱۷ جمادی الاخری ۱۳ ہجری کو دو برس تین مہینے نو دن خلافت کے بعد ۶۳ سال کی عمر میں وفات پاگئے۔

خلیفۂ دوم حضرت عمرِ فاروق رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰی عَنْهُ، حضرت صدیقِ اکبر رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰی عَنْهُ کے بعد خلیفہ ہوئے، دس برس چھ مہینے پانچ دن تک خلافت کرکے ابولؤلؤ مجوسی کے ہاتھ زخمی ہوئے اور یکم محرم ۲۴ ہجری کو ۶۳ سال کی عمر میں وفات پاگئے۔

---

[1] ابوداؤد، كتاب السنة، باب فی الخلفاء: ۲۸۲/۲

خلیفۂ سوم حضرت عثمان ذوالنورین رضی اللہ تعالی عنہ، حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالی عنہ کے بعد خلیفہ ہوئے، بارہ دن کم بارہ سال خلافت کی، ۱۸ ذی الحجہ ۳۵ ہجری میں باغیوں کے ہاتھوں شہید ہوئے۔

خلیفۂ چہارم حضرت علی رضی اللہ تعالی عنہ، حضرت عثمان رضی اللہ تعالی عنہ کے بعد خلیفہ ہوئے۔ ۳ دن کم ۵ سال خلافت کے بعد ۱۸ رمضان ۴۰ ہجری میں بمقام کوفہ شہید ہوئے۔

عشرہ مبشرہ میں مذکورہ بالا خلفاء اربعہ کے بعد بقیہ مندرجہ ذیل صحابہ بھی شامل ہیں۔

❶ حضرت طلحہ بن عبید اللہ رضی اللہ تعالی عنہ
❷ حضرت زبیر بن عوام رضی اللہ تعالی عنہ
❸ حضرت عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ تعالی عنہ
❹ حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ تعالی عنہ
❺ حضرت سعید بن زید رضی اللہ تعالی عنہ
❻ حضرت ابوعبیدۃ بن الجراح رضی اللہ تعالی عنہ

عشرہ مبشرہ وہ برگزیدہ صحابہ کرام ہیں کہ جن کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے دنیا ہی میں جنتی ہونے کی بشارتیں مل گئیں۔

متقدمین اور متاخرین میں فرق

❶ متقدمین وہ حضرات ہیں جنہوں نے حضرت امامِ اعظم رحمہ اللہ تعالی اور صاحبین کا زمانہ پایا ہو اور ان سے فیض حاصل کیا ہو اور متاخرین وہ حضرات ہیں جنہوں نے ائمہ ثلثہ کو نہیں پایا ہو۔

❷ اور بعض نے کہا کہ امام محمد رحمہ اللہ تعالی تک کے علمائے کرام کو متقدمین

اور ان کے بعد سے حافظ الدین بخاری تک کے علمائے کرام کو متاخرین کہتے ہیں۔

۳ علامہ ذہبی نے کہا ہے کہ تیسری صدی سے پہلے تک کے علماء کو متقدمین کہتے ہیں اور تیسری صدی کے آغاز سے متاخرین کہلاتے ہیں۔

۱ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم میں سے قبل الہجرۃ کے مسلمانوں کو متقدمین کہتے ہیں اور بعد الہجرۃ کے مسلمانوں کو متاخرین کہتے ہیں۔

۲ صلح حدیبیہ سے پہلے والوں کو متقدمین اور صلحِ حدیبیہ کے بعد والوں کو متاخرین کہتے ہیں۔

۳ فتح مکہ سے پہلے والوں کو متقدمین اور بعد والوں کو متاخرین کہتے ہیں اور علماء یونانین میں ان علماء کو متقدمین کہتے ہیں جو خلیفہ مامون کے زمانہ میں یونانی زبان کو عربی زبان کی طرف نقل کرنے سے پہلے پیدا ہوئے ہیں جیسے ارسوطالیس اور فیثاغورث اور بطلیموس، ذی میقراطیس وغیرہ اور ان کے بعد کے علماء کو متاخرین کہتے ہیں۔

مفسرین میں سے تبع تابعین سے پہلے علماء کو متقدمین اور ان کے بعد والے کو متاخرین کہتے ہیں۔

فائدۃ: اسی طرح شیخین کی تفصیل بھی ہے کہ شیخ کہتے ہیں اس شخص کو جو کہ پچاس سال کی عمر میں پہنچا ہو اور اسی سال تک کے لئے شیخ کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔ بچہ جب پیدا ہو اس کو صبی کہتے ہیں۔ پھر طفل پھر شباب پھر شیخ پھر کہل کہا جاتا ہے۔

اب رہا کہ شیخین کسے کہتے ہیں۔ صحابہ میں شیخین حضرت صدیقِ اکبر اور حضرت فاروقِ اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہما کو۔

فرشتوں میں حضرت جبرئیل اور میکائیل علیہما الصلاۃ والسلام کو شیخین کہتے ہیں۔

علمِ فقہ میں شیخین امام اعظم ابو حنیفہ نعمان بن ثابت اور امام مالک رحمہما اللہ تعالیٰ کو۔

ائمہ احناف میں شیخین امام اعظم اور امام ابی یوسف رحمہما اللہ تعالیٰ کو۔
محدثین میں امام بخاری اور امام مسلم رحمہما اللہ تعالیٰ کو۔
علم یونان میں شیخین ابونصر فارابی اور ابوعلی بن سینا کو۔
علم نحو میں شیخین علامہ عبدالقاہر جرجانی رحمہ اللہ تعالیٰ اور علامہ جاراللہ زمخشری کو۔
اور علم الکلام میں شیخین، شیخ ابوالمنصور ماتریدی اور امام ابوالحسن اشعری کو کہتے ہیں۔[1]

سلف، خلف اور سلفِ صالحین میں فرق

سلف ان اکابر کو کہتے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے لے کر پانچ سو ہجری کے اندر گزرے ہیں اور پانچ سو ہجری سے لے کر جو اکابر گزرے ہیں اور قیامت تک آنے والے ہیں انہیں خلف کہتے ہیں۔

نوٹ: خیر القرون یعنی دو سو بیس ہجری کے علماء وصلحاء کو سلفِ صالحین کہتے ہیں۔

فائدہ: قرنِ اول کہتے ہیں ایک ہجری سے لے کر ایک سو دس ہجری تک۔ قرنِ ثانی کہتے ہیں ایک سو گیارہ ہجری سے لے کر ایک سو ستر ہجری تک اور قرنِ ثالث کہتے ہیں ایک سو ستر سے لے کر دو سو بیس ہجری تک متفق علیہ ہے اور دو سو ساٹھ ہجری تک مختلف فیہ ہے۔[2]

قاعدہ اور ضابطہ میں فرق

علامہ تاج الدین سبکی نے اپنے قواعد میں لکھا ہے کہ قاعدہ وہ امرِ کلی ہے جس پر جزئیاتِ کثیرہ منطبق ہوں اور ان جزئیات کے احکام اس قاعدہ سے معلوم ہوں۔ اس

---

[1] از تقریرات شیخ الحدیث علامہ سیّد الامین صاحب مدظلہ العالی مدرسہ محمدیہ پرامپورو

[2] از افادات شیخ الحدیث سیّد الامین مدرسہ محمدیہ پرامپورو

کی دو قسمیں ہیں۔

① اوّل وہ قاعدہ جو کسی ایک باب کے ساتھ خاص نہ ہو۔ جیسے: **اَلْيَقِيْنُ لَا يَزُوْلُ بِالشَّكِّ.**

یہ قاعدہ بقول علامہ سیوطی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالٰی جمیع ابوابِ فقہ میں داخل ہے اور فقہ کے تین چوتھائی مسائل اسی قاعدہ پر متخرج ہیں۔

② دوم وہ قاعدہ جو مخصوص الباب ہو جیسے: **كُلُّ كَفَّارَةٍ سَبَبُهَا مَعْصِيَةٌ فَهِيَ عَلَى الْفَوْرِ**۔ اب جو قاعدہ مخصوص الباب ہو اس کے لئے اکثر لفظِ ضابطہ بولتے ہیں اور جو مخصوص الباب نہ ہو اس کو قاعدہ کہتے ہیں۔ کبھی ان میں یوں بھی فرق کرتے ہیں کہ جو صورِ کثیرہ کو عام ہو۔

اگر اس کے ذکر سے مقصود وہ قدرِ مشترک ہو کہ جس قدرِ مشترک کی وجہ سے صورِ کثیرہ حکم میں مشترک ہوئی ہیں تو اس کو مدرک کہتے ہیں۔ جیسے حضور صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ کا ارشاد "**اِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَاتِ**" ہے کہ یہ حدیث صور کثیرہ وضو، غسل، تیمم، صلوٰۃ، امامت، اقتداء، حج، عمرہ، طواف وغیرہ کو عام ہے اور مقصود وہ قدرِ مشترک ہے جس کے سبب سے وہ صورِ کثیرہ حکمِ وجوب میں مشترک ہیں۔

اور اگر اس کے ذکر سے مقصود قدرِ مشترک نہ ہو بل کہ انواعِ ضبط میں سے کسی نوع کے ساتھ ان صورِ کثیرہ کا ضبط وحصر مقصود ہو تو اس کو ضابطہ کہتے ہیں۔

اور اگر کسی خاص نوع کے ساتھ نہیں بل کہ جمیع صور کا ضبطِ تام مقصود ہو تو اس کو قاعدہ کہتے ہیں۔[1]

مقدّمۃ الکتاب اور مقدّمۃ العلم میں فرق

① لفظِ مقدمۃ، مقدمۃ الجیش سے منقول ہے۔ جس کی وجہ مناسبت یہ ہے کہ جس طرح اہلِ لشکر منزلِ مقصود پر پہنچنے سے پہلے کسی چھوٹی جماعت کو بھیج دیتے ہیں تا کہ

[1] غایۃ السعایہ: ص۷۷

وہ پہلے سے انتظام کرے۔ اسی طرح مقدمۃ العلم یا مقدمۃ الکتاب ہوتا ہے جس کو مقصود پر مقدم کرنا اہم اور ضروری سمجھا جاتا ہے۔ اسی لئے لفظِ مقدمۃ، مقدمۃ الکتاب یا مقدمۃ العلم کے لئے حقیقتِ عرفیہ ہے اور اگر مقدمۃ الجیش سے مستعار مانا جائے تو مجاز ہے۔

اب دونوں کی تعریف یہ ہے کہ مقدمۃ الکتاب وہ ہے جو مفید اور مرتب ہونے کی وجہ سے مقصود سے پہلے بیان کیا جائے۔

مقدمۃ العلم وہ ہے کہ جس پر علم کا شروع کرنا موقوف ہو اور دونوں میں تباین کی نسبت ہے کیوں کہ مقدمۃ العلم کا اطلاق معنیٰ مخصوص پر ہوتا ہے اور مقدمۃ الکتاب کا اطلاق الفاظِ مخصوصہ پر ہوتا ہے لہٰذا دونوں کے درمیان نسبتِ تباین ہونا ظاہر بات ہے۔

❷ مقدمۃ العلم، علم ہے اور مقدمۃ الکتاب، معلوم ہے۔ علم اور معلوم خارجی اعتبار سے آپس میں متغائر ہوتے ہیں لہٰذا دونوں کے درمیان تباین کی نسبت ہوگی۔ اگر علم اور معلوم کو ذہنی اعتبار کیا جائے تو دونوں متحد ہیں۔ اس وقت مقدمۃ العلم اور مقدمۃ الکتاب کے درمیان تساوی کی نسبت ہوگی۔

❸ مقدمۃ العلم ظرف ہے اور مقدمۃ الکتاب مظروف ہے۔ ظرف اور مظروف کے درمیان فرق و امتیاز ایک کھلی حقیقت اور ظاہر بات ہے۔

❹ مقدمۃ العلم میں اگر تقدم ملحوظ نہ ہو تو دونوں میں عام و خاص من وجہ کی نسبت ہوگی وہ اس طرح کہ اگر اس مقدمۃ پر شروع فی العلم موقوف ہو اور مقاصد سے پہلے مذکور ہو تو مقدمۃ العلم اور مقدمۃ الکتاب دونوں صادق آئیں گے۔ یہ مادۂ اجتماعی ہے اور اگر مقاصد سے پہلے ہو لیکن اس پر علم کا شروع موقوف نہ ہو تو صرف مقدمۃ الکتاب صادق آئے گا۔ یہ مادۂ افتراقی کی پہلی مثال ہے اور اگر شروع فی العلم موقوف ہو تو صرف مقدمۃ العلم صادق آئے گا۔ یہ مادۂ افتراقی کی دوسری مثال

ہے۔

⑤ اگر مقدمۃ العلم میں تقدم کا لحاظ کیا جائے تو مقدمۃ الکتاب اور مقدمۃ العلم کے درمیان عام و خاص مطلق کی نسبت ہے۔ مقدمۃ الکتاب عام مطلق ہوگا اور مقدمۃ العلم خاص مطلق ہوگا۔ اس کے اندر دو مثالیں ہوتی ہیں۔ ایک مثال تو وہی کہ جس میں مقدمۃ العلم اور مقدمۃ الکتاب دونوں ہوں۔ مثلاً علم کی تعریف، موضوع، غرض و غایت وغیرہ جب کتاب کے شروع میں ذکر کئے جائیں تو مقدمۃ العلم اور مقدمۃ الکتاب دونوں صادق آئیں گے کیوں کہ علم کا شروع ان پر موقوف ہے لہٰذا مقدمۃ العلم بھی ہوا اور مقاصد سے پہلے بھی ہے اس لئے مقدمۃ الکتاب بھی ہوا۔ اگر ایسا کلامِ مفید جو مقصد سے پہلے ذکر ہو لیکن اس پر علم کا شروع موقوف نہ ہو تو صرف مقدمۃ الکتاب صادق آئے گا کیوں کہ اس کی شرط یعنی مقصود سے پہلے ہونا موجود ہے اور مقدمۃ العلم صادق نہیں آئے گا کیوں کہ اس کی شرط یعنی علم کا شروع اس پر موقوف ہونا موجود نہیں۔

ابتدائے حقیقی اور ابتدائے اضافی اور ابتدائے عرفی میں فرق

ابتدا کی تین قسمیں ہیں۔ ابتدائے حقیقی، ابتدائے اضافی، ابتدائے عرفی۔

ان تینوں میں فرق یہ ہے کہ ابتدائے حقیقی وہ ہے جو سب پر مقدم ہو اور اس سے پہلے کوئی شے نہ ہو۔ البتہ اگر اس سے پہلے کچھ نہ ہو تو اس کو ابتدائے حقیقی و اضافی دونوں کہہ سکتے ہیں اور اگر اس سے پہلے کچھ ہو تو اسے صرف ابتدائے اضافی ہی کہا جائے گا۔ مذکورہ وضاحت سے معلوم ہوا کہ ابتدائے حقیقی اور اضافی میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے کہ ابتدائے اضافی عام مطلق اور ابتدائے حقیقی خاص مطلق ہے۔

اور ابتدائے اضافی کی تعریف یہ ہے کہ جو مقصود پر مقدم ہو۔ اس سے قطع نظر

کہ اس سے پہلے کچھ ہو یا نہ ہو۔

دوسری تعریف یہ ہے کہ بعض پر مقدم ہو اور بعض سے موخر ہو۔

ابتدائے عرفی یہ ہے کہ جس کو عرفاً ابتداء کہا جائے یعنی شروع سے لے کر مقصود تک تمام کلام کو عرفاً ابتداء ہی کہا جاتا ہے۔ ابتدائے عرفی مذکورہ بالا دونوں قسموں سے عام ہے اور وہ دونوں اس کے فرد ہیں۔[۱]

خطبۂ ابتدائیہ اور خطبۂ الحاقیہ میں فرق

خطبہ کی دو قسمیں ہیں۔ الحاقیہ اور ابتدائیہ۔ اب دونوں میں فرق یہ ہے کہ خطبۂ الحاقیہ اس خطبہ کو کہتے ہیں جو تصنیف کے بعد لکھا گیا ہو۔ جیسے بعض حضرات مصنّفین کا یہی دستور ہے۔

خطبۂ ابتدائیہ کہتے ہیں جو تصنیف سے پہلے لکھا ہو اور بعض مصنّفین کا یہی دستور ہے۔ نیز یہ بھی مخفی نہ رہے کہ خطبہ کے اندر مصنّفین کا یہی دستور ہے کہ اپنی تصنیف کی طرف اسم اشارہ هٰذَا سے اشارہ فرماتے ہیں اس کی کچھ تصریح یہ ہے کہ۔

هٰذَا محسوس کی طرف اشارہ کرنے کے لئے موضوع ہے۔ اب مُشَارٌ اِلَیْہِ میں سات احتمال ہیں۔ اول نقوش، دوم معنی، سوم الفاظ، چہارم معنی و الفاظ کا مجموعہ، پنجم معنی ونقوش کا مجموعہ، ششم الفاظ ونقوش کا مجموعہ، ہفتم تینوں کا مجموعہ۔ اگر هٰذَا سے نقوش کی طرف اشارہ ہو تو اس وقت هٰذَا کا مُشَارٌ اِلَیْہِ خطبہ الحاقیہ ہونے کی صورت میں محسوس ہوگا۔ اگر خطبہ ابتدائیہ ہو تو اس وقت اگر محض نقوش کو مُشَارٌ اِلَیْہِ قرار دیا جائے تب بھی اشارہ محسوس کی طرف نہ ہوگا چوں کہ اس وقت نقوش خارج میں محسوس وموجود نہیں تھے۔ اگر معنی یا الفاظ دونوں کا مجموعہ یا الفاظ ونقوش کا مجموعہ یا معنی و نقوش کا مجموعہ یا تینوں کا مجموعہ کی طرف اشارہ ہو تب بھی اشارہ محسوس کی طرف نہ

---

[۱] ماخذہ انوارالتھذیب: ص۱۵

ہوگا بل کہ معقول کی طرف ہوگا۔ خواہ ان صورتوں میں خطبہ الحاقیہ ہو یا ابتدائیہ۔ چوں کہ یہ خارج میں محسوس وموجود نہیں۔

رہی یہ بات کہ حضرات مصنفین کے ھٰذَا کے ذریعہ امر معقول کے ظہور پر تنبیہ ہوجاتی ہے جس کی وجہ سے طالبین کو اس امر کے حاصل کرنے میں شوق بڑھتا ہے اور اس کی رغبت زیادہ ہوتی ہے۔

یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ جب معانی کی طرف اشارہ ہوگا تو ھٰذَا کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ کلام لفظی ہے اور جب الفاظ کی طرف اشارہ ہوگا تو ھٰذَا کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ کلام نفسی ہے۔

کلامِ لفظی اور کلامِ نفسی میں فرق

کلام کی دو قسمیں ہیں۔ ایک لفظی دوسرا نفسی۔ کلامِ نفسی معنی کلام کو کہتے ہیں جو متکلم کے دل میں ہو۔

کلامِ لفظی ان الفاظ کو کہتے ہیں جن کے ذریعہ کلامِ نفسی کا اظہار کیا جائے۔ عرب کے قدیم شاعر اخطل نے کلام کی دونوں قسموں کی تعریف کی طرف اس شعر میں اشارہ کیا ہے ؎

إِنَّ الْكَلَامَ لَفِي الْفُؤَادِ وَإِنَّمَا جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الْفُؤَادِ دَلِيْلاً

تَرجَمہ: ”یعنی کلام تو بے شک دل ہی میں ہوتا ہے۔ زبان کو صرف دل کا ترجمان یعنی معبر بنایا گیا ہے۔“

مثلاً: جو شخص کسی چیز کا حکم دیتا ہے، یا اس سے روکتا یا خبر دیتا ہے، تو پہلے وہ اپنے ذہن میں معنی کا تصور کرتا ہے۔ پھر اس کو عبارۃً یا اشارۃً یا کتابۃً پیش کرتا ہے۔ یہ سب ممکنات اس کلام نفسی پر دال ومعبر ہوں گے جو ذہن میں موجود ہے۔ نیز ممکن الوجود کا کلامِ نفسی حادث یعنی فانی ہے۔ کیوں کہ وہ خود حادث ہے بخلاف واجب

الوجود (اللہ تعالیٰ) کے کلامِ نفسی کے کہ وہ واجب الوجود کی طرح قدیم (ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہنے والا ہے) فانی نہیں ہے۔

کلامِ لفظی جو حروف و اصوات پر مشتمل ہے اہلِ سنت والجماعۃ کے نزدیک یہ بھی حادث ہے۔ معتزلہ کلامِ نفسی کے منکر ہیں کیوں کہ وہ لوگ صفات اللہ کے منکر ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ لوگ قرآن کو صرف کلامِ لفظی پر حمل کرتے ہوئے مخلوق کہتے ہیں اور ہم کلامِ نفسی پر حمل کر کے قرآن کو غیرِ مخلوق یعنی قدیم کہتے ہیں۔

فَائِدَۃ: کلام اللہ مخلوق نہ ہونے کو سمجھنے کے لئے ایک مقدمہ کی ضرورت ہے وہ یہ ہے کہ شے کے چار وجود ہوتے ہیں۔

1. وجودِ خارجی و حقیقی۔
2. وجودِ ذہنی۔
3. وجودِ تعبیری و لفظی۔
4. وجودِ کتابی۔

وجودِ کتابی وجودِ لفظی پر دال ہے۔ وجودِ لفظی، وجودِ ذہنی پر دال ہے اور وہ وجود خارجی پر۔ اوّل وجود، وجودِ حقیقی ہے باقی ظلی اور مجازی ہیں۔

" جب قرآن کے ساتھ ایسے اوصاف ذکر کئے جائیں جو لوازماتِ قدیم میں سے ہیں۔ جیسے: اَلْقُرْآنُ کَلَامُ اللّٰہِ غَیْرُ مَخْلُوْقٍ۔ اس سے مراد وجودِ حقیقی ہوا کرتا ہے۔

جب محدثات کے لوازمات کو قرآن کے ساتھ ذکر کیا جائے تو اس وقت قرآن سے وجودِ مجازی مراد ہوتا ہے مثلاً: قَرَأْتُ نِصْفَ الْقُرْآنِ میں الفاظِ منطوقہ مراد ہوں گے۔ حَفِظْتُ الْقُرْآنَ میں وجودِ تخیلی ذہنی مراد ہوگا۔ یَحْرُمُ لِمُحْدِثٍ مَسُّ الْقُرْآنِ میں الفاظِ منقوشہ مراد ہوں گے۔[1]

---

[1] تلخیص البخاری و تقریر حاوی

بابِ دوم

علمِ نحو اور صرف کا بیان

جملۂ اسمیہ اور اسمیہ جملہ میں فرق

جملہ اسمیہ وہ ہے جو اصل میں بھی جملہ اسمیہ تھا اور فی الحال بھی جملۂ اسمیہ ہے۔ جیسے ﴿اِنَّ اللّٰہَ علٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ﴾[1]

''اسمیہ جملہ'' وہ ہے جو اصل میں جملہ فعلیہ تھا۔ پھر کسی غرض سے یا خاص غرض کی بناء پر جملہ اسمیہ بنا لیا جائے۔ مثلاً: ﴿اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ﴾[2] ''اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ'' جو خطبہ وغیرہ میں بکثرت موجود ہے، بظاہر جملہ اسمیہ معلوم ہو رہا ہے، اصل میں جملہ فعلیہ تھا، اس لئے کہ مصدر ماخذِ فعل ہونے کی وجہ سے فعل کا تقاضا کرتا ہے اور یہ چاہتا ہے کہ وہ خود عمل نہ کرے، بل کہ فعل ہی آکر عمل کرے۔ کیوں کہ فعل، عاملِ قوی ہوتا ہے اس لئے ''اَلْحَمْدُ'' کی اصل ''اَحْمَدُ اللّٰہَ حَمْدًا'' تھی۔ پھر ''اَحْمَدُ'' فعل کو حذف کر کے ''حَمْدًا'' مفعولِ مطلق کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا اور نصب کے بجائے ضمہ دیکر اسے مبتدا بنا دیا گیا ہے اور لفظ ''لِلّٰہِ'' کو اس کی خبر بنا دیا گیا۔

اب جملہ فعلیہ سے جملہ اسمیہ کی طرف عدول کرنے میں سات فوائد ہیں۔

❶ دوام و استمرار کا فائدہ ہے، کیوں کہ فعلیہ حدوث پر دلالت کرتا ہے اور جملہ

[1] البقرۃ: ۲۰ [2] الفاتحۃ: ۱

اسمیہ دوام پر دلالت کرتا ہے اور مقامِ حمد میں دوام ہی مناسب ہے، کیوں کہ باری تعالیٰ کی حمد، دواماً ہوتی ہے۔

اب یہاں ایک اشکال ہوتا ہے کہ جملہ اسمیہ دوام پر دلالت کرتا ہے، یہ ہم تسلیم نہیں کرتے، کیوں کہ ہم کہتے ہیں "زَیْدٌ قَائِمٌ" جملہ اسمیہ ہے اور معنیٰ حدثی ہے، کیوں کہ زید دائمی طور پر کھڑا ہونے والا نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مطلق جملہ اسمیہ دوام پر دلالت نہیں کرتا، بل کہ وہ جملہ اسمیہ دوام پر دلالت کرتا ہے جو اصل میں جملہ فعلیہ تھا، پھر دوام کی غرض سے جملہ اسمیہ بنایا گیا ہے۔ اسے اسمیہ جملہ کہا جاتا ہے۔

❷ "جملہ اسمیہ" بنانے میں قرآن مجید سے مطابقت ہے کیوں کہ قرآن مجید میں "اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ" جملہ اسمیہ کے ساتھ آیا ہے۔

❸ حدیث پر عمل کرنے کے لئے "جملہ اسمیہ" بنایا گیا ہے چوں کہ حدیث میں ہے: "کُلُّ اَمْرٍ ذِیْ بَالٍ لَا یُبْدَأُ فِیْہِ بِحَمْدِ اللّٰہِ فَھُوَ اَقْطَعُ۔"[1] اس حدیث میں بھی اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ "جملہ اسمیہ" آیا ہے۔

❹ کسرِ نفسی کی خاطر "جملہ اسمیہ" بنایا گیا ہے، اس طریقہ پر کہ جملہ اسمیہ میں فاعل اور متکلم کا مستقل ذکر نہ ہونے کی وجہ سے وہاں نفس میں کوئی بڑائی اور احتمالِ ریا نہیں رہتا۔ بخلاف جملہ فعلیہ کے کہ اس میں فاعل کے مستقل طور پر ذکر ہونے کی وجہ سے احتمالِ ریا باقی ہے۔

❺ کثرتِ حذف سے بچنے کے لئے "جملہ اسمیہ" بنایا گیا ہے۔ اس لئے کہ جملہ فعلیہ ہونے کی صورت میں فعل اور فاعل دونوں رکنِ کلام ہیں۔ دونوں کے دونوں محذوف ہوتے ہیں اور "جملہ اسمیہ" ہونے کی صورت میں صرف خبر محذوف ہوتی ہے اور مبتدا مذکور ہے اور قلتِ حذف کثرتِ حذف سے اَولیٰ ہے۔

---

[1] صحیح ابن حبان، الطهارة، باب ماجاء في الابتداء بحمد الله تعالیٰ: ۱/۷۴

❻ حمد میں عموم پیدا کرنے کے لئے ''جملہ اسمیہ'' لایا گیا ہے۔ اس لئے کہ ''جملہ اسمیہ'' میں فاعل نہ ہونے کی وجہ سے تعمیم ہوتی ہے۔

❼ ''جملہ اسمیہ'' میں تاکید کا معنی موجود ہے اور ضرورت کے وقت معنی کی تاکید مراد لی جاسکتی ہے، بخلاف جملہ فعلیہ کے کہ اس میں تاکید کا معنی نہیں ہے اور وہ جملہ جو معنیٰ کی تاکید کو متضمن ہے اس جملے سے اعلیٰ ہے جو معنیٰ کی تاکید کو متضمن نہیں۔

ظرفِ لغو اور ظرفِ مستقر میں فرق

حرف کی دو قسمیں ہیں:

زائد: جیسے، الحسن الحسین پر الف لام صرف تحسینِ کلام کے لئے لایا جاتا ہے۔ اس حرف کے لئے کوئی متعلق نہیں ہوتا۔

غیرِ زائد: اس کے لئے کوئی نہ کوئی متعلق ہونا ضروری ہے۔ اب متعلق تین چیزیں ہو سکتی ہیں:

❶ فعل، جیسے: قولہ تعالیٰ ﴿اَنۡعَمۡتَ عَلَیۡهِمۡ﴾[1] اس کے اندر ''عَلَيْهِمْ'' ''اَنْعَمْتَ''، فعل سے متعلق ہے۔

❷ شبہِ فعل، جیسے: قولہ تعالیٰ ﴿غَیۡرِ الۡمَغۡضُوۡبِ عَلَیۡهِمۡ﴾[2] اس کے اندر ''عَلَيْهِمْ'' ''مَغْضُوْبٌ'' سے متعلق ہے۔

❸ تاویلِ شبہِ فعل جیسے: قولہ تعالیٰ ﴿هُوَ الَّذِیۡ فِی السَّمَآءِ اِلٰهٌ﴾[3] اس میں ''فِي السَّمَآءِ'' کا تعلق الٰہ کے ساتھ ہے جو شبہِ فعل مَعْبُوْدٌ کی تاویل میں ہے۔ اسی طرح شعر کے اندر ہے: ؎

أَسَدٌ عَلَيَّ وَفِي الْحُرُوْبِ نَعَامَةٌ ۔۔۔ فُتْخَاءُ تَنْفَرُ مِنْ صَفِيْرِ الصَّافِرِ

---

[1] الفاتحۃ: ۷ [2] الفاتحۃ: ۷ [3] الزخرف: ۸٤

هَلَّا كَرَرْتَ عَلَى غَزَالَةَ فِي الْوَغٰى   بَلْ كَانَ عَلَيْكَ فِيْ جَنَاحَيْ طَيْرٍ

اس شعر میں عَلَیَّ اور فِیْ، أَسَدٌ کے متعلق ہے۔ جس میں شجاع، شبہ فعل کی تاویل کی گئی ہے۔

اور شعر کا ترجمہ یہ ہے: ''تو ہم پر شیر ہے مگر لڑائی میں شتر مرغ ہے جو اپنے پر کھولے ہوئے اور سیٹی بجانے والی کی آواز سے بھی بھاگ جاتا ہے۔ اے بزدل! لڑائی میں غزالہ عورت پر حملہ آور کیوں نہیں ہوتا، اس وقت تیرا دل ایسے کمزور ہوتا ہے جیسے چڑیا کا دل جو اس کے دونوں پروں کے درمیان ہوتا ہے۔''

واضح رہے کہ اصطلاحِ نحو میں حرفِ جر کو ظرف سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اصل میں حروفِ جارہ میں سے صرف (فی) ہی ظرف تھا، لیکن دیگر حروفِ جارہ کو بھی مجازاً ظرف کہا جاتا ہے، کیوں کہ وہ حروف بھی (فی) کے ساتھ صفتِ عمل میں شرکت رکھتے ہیں، یعنی جس طرح فی اپنے مدخول کو مجرور کرتا ہے اسی طرح باقی حروفِ جارہ بھی اپنے مدخول کو مجرور کرتے ہیں۔

حروفِ جارہ کے متعلق کی دو قسمیں ہیں:

❶ لفظاً ذکر ہوگا، خواہ وہ متعلق عام ہو یا خاص، تو اس کو ظرفِ لغو کہا جاتا ہے۔ مثلاً: ''ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًوا فِي الدَّارِ'' کے اندر (فی) کا متعلق ''ضَرَبَ''، فعل لفظاً مذکور ہے۔

❷ لفظاً ذکر نہ ہوگا، وہ عام ہو یا خاص، تو اس کو ظرفِ مستقر کہا جاتا ہے۔ مثلاً اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ میں لام حرف جار کا متعلق لفظاً مذکور نہیں ہے، بل کہ محذوف اور خاص ہے۔

اب رہی یہ بات کہ ظرفِ لغو کو ''ظرفِ لغو'' اور ظرفِ مستقر کو ''ظرفِ مستقر'' کیوں کہتے ہیں؟

ان کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ جب حروفِ جارہ کے متعلق کو حذف کیا جاتا ہے تو

اس وقت حرفِ جر کو حذف کرنا جائز نہیں، کیوں کہ اس وقت متعلق اور متعلق دونوں کا حذف ہونا لازم آئے گا جو کہ جائز نہیں ہے۔ اس وجہ سے اسے ''ظرفِ مستقر'' کہا جاتا ہے، کیوں کہ استقرار کے معنی جگہ پکڑنے کے ہیں اور یہ ظرف اپنی جگہ پکڑ چکا ہے، بخلاف ''ظرفِ لغو'' کے کہ اس میں اپنے متعلق کے مذکور ہونے کی وجہ سے حذف ہونے کی گنجائش باقی ہے، لہٰذا بہ نسبت ''ظرفِ مستقر'' اس میں کچھ نقص باقی ہے، یہی وجہ ہے کہ مستقر کے مقابلہ میں اسے ''ظرفِ لغو'' کہا جاتا ہے۔

یا یوں کہا جائے گا کہ ''ظرفِ لغو'' متعلق کے مذکور ہونے کی وجہ سے بمنزلہ صریح ہے، بخلاف ''ظرفِ مستقر'' کے کہ یہ متعلق کے محذوف ہونے کی وجہ سے بمنزلہ کنایہ ہے اور قاعدہ مسلمہ ہے: ''اَلْكِنَايَةُ أَبْلَغُ مِنَ التَّصْرِيْحِ'' اس وجہ سے ابلغ کا نام ''ظرفِ مستقر'' اور غیرِ ابلغ کا نام ''ظرفِ لغو'' رکھا گیا ہے۔ نیز یہ بھی یاد رہے کہ بعض حضرات کے نزدیک ''ظرفِ مستقر'' میں متعلق کے محذوف ہونے کے ساتھ متعلق کا عام ہونا بھی شرط ہے ورنہ ''ظرفِ لغو'' کہلائے گا اور بعض حضرات نے ''ظرفِ مستقر'' کی یہ تعریف کی ہے کہ جس کا متعلق اس سے خارج ہو اس طور پر کہ اس ظرف سے اس کا متعلق سمجھ میں نہیں آتا، خواہ محذوف ہو یا مذکور، اس تعریف سے متعلق کے حذف و ذکر سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اگر متعلق سمجھ میں نہیں آتا تو وہ ظرفِ لغو ہے۔

إِمَّا اور أَمَّا اور أَمَا میں فرق

''إِمَّا'' بکسرِ ہمزہ اور میم مشدد کے ساتھ حرفِ عطف ہے جس کو حرفِ تردید بھی کہتے ہیں۔

''أَمَا'' بفتحِ ہمزہ اور میم مشدد کے بغیر حرفِ تنبیہ ہے۔

اور ''أَمَّا'' بفتحِ ہمزہ و میم مشدد، حرفِ شرط ہے جس کو حرفِ تفسیر کہتے ہیں۔ اب

تینوں میں فرق کیسے کیا جائے؟

إِمَّا حرفِ تردید کے جواب میں دوسرا "إِمَّا" یا "أَوْ" آئے گا جیسے: قَوْلُهٗ تَعَالٰی ﴿إِمَّا شَاكِرًا وَّإِمَّا كَفُوْرًا ۝﴾[1]

مگر یاد رہے کہ یہاں "إِمَّا" معنی تردید کے لئے نہیں، بل کہ تحقیق کے لئے ہے کیوں کہ قولِ باری تعالیٰ میں تردید کا شائبہ بھی نہیں چہ جائیکہ تردید ہو۔

دوسری مثال کہ جس میں "أَمَّا" شرطیہ کے جواب میں فاء آئے گی جیسے: ﴿أَمَّا الَّذِيْنَ شَقُوْا فَفِي النَّارِ﴾[2]

اور "أَمَا" حرفِ تنبیہ کے جواب میں نہ فاء آتی ہے، نہ إِمَّا اور نہ أَو، جیسا کہ ایک شاعر کہتا ہے ؎

أَمَا وَ اللّٰهِ لَوْ تَجِدِيْنَ وَجْدِيْ
لَمَا وَسِعَتْكِ فِيْ بَغْدَادَ دَارُ

پھر "أَمَّا" شرطیہ کی دو قسمیں ہیں:

❶ تفصیلیہ جو اجمالِ کلام کی تفصیل کے لئے درمیانِ کلام میں واقع ہوتا ہے۔ یہ قسم کثیر الوقوع اور مشہور ہے جیسا کہ بخاری شریف کی حدیث میں آیا ہے:

"أَلَا أُخْبِرُكُمْ عَنِ النَّفَرِ الثَّلٰثَةِ أَمَّا أَحَدُهُمْ فَأَوٰى إِلَى اللّٰهِ فَآوَاهُ اللّٰهُ وَأَمَّا الْاٰخَرُ فَاسْتَحْيٰ فَاسْتَحْيَ اللّٰهُ مِنْهُ وَأَمَّا الْاٰخَرُ فَأَعْرَضَ، فَأَعْرَضَ اللّٰهُ عَنْهُ."[3]

❷ "أَمَّا" ابتدائیہ یعنی جو شروع کلام میں واقع ہو جس سے پہلے کوئی کلامِ مجمل نہ گزرا ہو جیسا کہ خطبہ میں آتا ہے: أَمَّا بَعْدُ فَهٰذِهٖ۔

فَائِدَة: "أَمَّا" کے بعد عموماً فاء آتی ہے، مگر یاد رہے کہ یہ قاعدہ کلیہ نہیں، بل کہ

---

[1] الدهر: ۳ [2] هود: ۱۰٦

[3] بخاری، العلم، من قعد حيث ينتهي به المجلس ......: ۱/۱٦

اکثر یہ ہے، کیوں کہ کلامِ عرب میں ایسے مواضع بھی ہیں جہاں أَمَّا کے جواب میں فاء نہیں آتی ہے۔ قولِ باری تعالیٰ میں ہے ﴿فَاَمَّا الَّذِيْنَ اسْوَدَّتْ وُجُوْهُهُمْ اَكَفَرْتُمْ ......﴾[1] اور حدیث میں آیا ہے أَمَّا بَعْدُ! مَا بَالَ أَقْوَامٍ يَشْتَرِطُوْنَ ......۔

أَمَّا الْقِتَالُ لَا قِتَالَ لَدَيْكُمْ
وَلٰكِنْ سَيْراً فِيْ عِرَاضِ الْمَرَاكِبِ

نیز لفظِ بعد دراصل ظرفِ مکان ہے پھر ظرفِ زمان کے لئے استعمال ہونے لگا اور گویا یہ استعمال حقیقتِ عرفیہ ہوگیا۔

امام راغب رَحِمَهُ اللهُ تَعَالٰى نے ''مفردات اللغات'' میں ذکر کیا ہے کہ لفظِ بعد تاخیرِ منفصل کے لئے بھی آتا ہے جیسے: ''يُقَالَ جَآءَ نِيْ زَيْدٌ بَعْدَ عُمَرَ'' اور تاخیرِ متصل کے لئے بھی آتا ہے، لیکن غالبِ استعمال تاخیرِ زمانہ کے لئے ہی ہے جیسے: ''زَمَانُ الْمَنْصُوْرِ بَعْدَ زَمَانِ عَبْدِالْمَلِكِ''۔

کبھی ظرف مکان بھی ہوتا ہے۔ جیسے: ''دَارُ زَيْدٍ بَعْدَ دَارِ عُمَرَ''۔ کبھی ترتیبِ اضافی میں بھی مستعمل ہے جیسے: ''اَلنَّحْوُ بَعْدَ الصَّرْفِ'' اور تاخیرِ رُتْبی کے لئے بھی آتا ہے جیسے: ''اَلْحَجَّاجُ بَعْدَ عَبْدِالْمَلِكِ''۔

یا یہ کہ لفظِ بعد ظرفِ زمان اور ظرفِ مکان دونوں کے لئے مستعمل ہے، مگر زیادہ تر ظرفیتِ زمانیہ کے لئے ہوتا ہے جیسے خطبہ میں ''اَمَّا بَعْدُ'' کے استعمال کا دستور ہے، یہ ظرفِ زمان ہے اور باعتبارِ اصل ظرفِ مکان ہے جو اضافت سے منقطع ہونے کی وجہ سے ضمہ پر مبنی ہے مگر اس کا ضمہ پر مبنی ہونا اس کے اقتصار کی بنا پر نہیں، بل کہ حرفِ ایجاب، نَعَمْ وغیرہ سے مشابہ ہونے کی وجہ سے ہے، تقدیری عبارت یوں ہے: ''بَعْدَ الْحَمْدِ وَالصَّلٰوةِ''۔ نیز لفظِ اَمَّا بَعْدُ اور لفظ بعد دونوں

[1] آل عمران: ۱۰۶

کلمے فصیح ہیں۔ فصحاءِ عرب اور حضور ﷺ کے خطبات میں لفظِ اَمَّا بَعْدُ کثیر الا ستعمال ہے۔ چالیس صحابہ کرام رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمْ کی روایت سے حضور ﷺ کا لفظِ ''اَمَّا بَعْدُ'' استعمال کرنا ثابت ہے۔ اسی وجہ سے فقہاء نے اس کو مسنون کہا ہے۔ مصنّفین حضرات اپنی کتاب کے شروع میں استعمال فرماتے ہیں۔

اگر کوئی یہ کہے کہ حدیثِ پاک سے تو لفظ اَمَّا بَعْدُ کا استعمال ثابت ہے نہ کہ صرف لفظِ بعد کا استعمال تو اس سے معلوم ہوا کہ صرف بعد کے استعمال سے سنت پر محمول نہ ہوگا حالاں کہ بعض مصنّفین نے صرف لفظِ بعد استعمال فرمایا ہے۔

جواب یہ ہے کہ لفظِ بعد اَمَّا بعد کے معنی میں ہے اس لئے تحصیلِ مندوب میں اس کے قائم مقام ہے۔ سب سے پہلے اس لفظ کو کس نے استعمال کیا، اس میں اختلاف ہے۔

❶ علامہ ابن سیر رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی فرماتے ہیں کہ محققین علمائے بیان کا اس بات پر اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان ﴿فَصْلَ الْخِطَابِ﴾[1] سے مراد اَمَّا بعد ہے، یہی وجہ ہے اصطلاحِ بیان میں اَمَّا بعد کو فصلِ خطاب کہا جاتا ہے۔ حافظ ابن جریر طبری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے امام شعبی اور ابن ابی حاتم رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالٰی سے اور حافظ دیلمی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے حضرت ابو موسیٰ اشعری رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے تخریج کی ہے کہ حضرت داود عَلَیْہِ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ کو جو فصلِ خطاب عنایت کیا گیا تھا کما فی قولہ تعالیٰ ﴿وَاٰتَیْنٰہُ الْحِکْمَۃَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ﴾[2] اس سے اَمَّا بعد مراد ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس کلمہ کی ابتداء حضرت داود عَلَیْہِ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ سے ہوئی۔

❷ متلفِّظ اوّل قیس ابن سعادہ ہے جو عرب کے مشہور فصحاء میں سے تھے۔

❸ کعب ابن لوی۔

❹ یورب بن قحطان۔

---

[1] ص: ۲۰ [2] ص: ۲۰

۵ حضرت یعقوب علیہ الصلاۃ والسلام۔
۶ سحبان بن وائل۔

سین اور سوف میں فرق

''سین'' اور ''سوف'' یہ دونوں علامتِ مضارع میں سے ہیں، دونوں کو حرف تسویف کہا جاتا ہے، یہ دونوں فعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کر دیتے ہیں جیسے لفظِ الآن قرینۂ حالیہ یا مقالیہ کی وجہ سے فعلِ مضارع حال کے ساتھ خاص ہو جاتا ہے جیسے: زَیْدٌ یَضْرِبُ الْاٰنَ.

اب دونوں میں کیا فرق ہے؟ اس کے متعلق دو مذہب ہیں۔

پہلا مذہب: ''سین'' استقبالِ قریب کے لئے آتا ہے اور سوف استقبالِ بعید کے لئے آتا ہے۔

دوسرا مذہب: پہلے مذہب کے برعکس ہے، یعنی سوف استقبالِ قریب کے لئے اور سین استقبالِ بعید کے لئے آتا ہے، لیکن پہلا مذہب مشہور اور جمہور نحاۃ کا ہے۔

یاد رہے کہ ''سین'' اور ''سوف'' کا فعلِ مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کر دینا یہ قاعدہ کلیہ نہیں، بل کہ اکثریہ ہے کَمَا فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی ﴿فَسَیَکْفِیْکَهُمُ اللّٰهُ﴾[1] اس آیت کریمہ میں سین نہ استقبالِ قریب کے لئے ہے نہ استقبالِ بعید کے لئے۔

فَائِدَة: ''سین'' کی سات قسمیں ہیں۔

۱ سینِ طلب، یعنی جو طلب کے معنی کے لئے آتا ہے جیسے: اَسْتَغْفِرُ اللّٰهَ۔
۲ سینِ تحقیق، یعنی جو معنی فعل کی تحقیق کرے۔

---

[1] البقرۃ: ۱۳۷

۳ سینِ تحویل، جیسے: إسْتَحْجَرَ الطِّيْنُ۔

۴ سینِ استقبال، جیسے: شاعر کہتا ہے۔

سَأَطْلُبُ بُعْدَ الدَّارِ عَنْكُمْ لِتَقْرُبُوْا ۔۔۔ وَتَسْكُبُ عَيْنَايَ الدُّمُوْعَ لِتَجْمُدَا[1]

ترجمہ: ''عنقریب طلب کروں گا گھر کی دوری کو تم سے، تا کہ تم قریب ہوجاؤ اور میری آنکھیں آنسو بہا رہی ہیں، تا کہ مسرت وخوشی ہوجائے۔''

۵ سینِ زیادت، یعنی جو فعل کے معنی کی زیادتی پر دلالت کرے جیسے: اِسْتَطَاعَ۔

۶ وہ سین جو کسی چیز کو کسی صفت کے ساتھ متصف پانے پر دلالت کرے جیسے: إسْتَعْظَمْتُهٗ میں نے اس کو بڑا پایا۔

۷ سین کسکیہ جس کو سینِ سکتہ بھی کہا جاتا ہے جو کافِ خطاب مؤنث کے بعد سکتہ کے لئے لاحق ہوتی ہے جیسے: مَرَرْتُ بِكِس اصل میں مَرَرْتُ بِكِ تھا۔

تمنی اور ترجی میں فرق

''تمنی'' اور ''ترجی'' میں چند طریقے سے فرق بیان کیا جاتا ہے۔

۱ حرفِ تمنی تین ہیں:

(ا) لَيْتَ: جیسے: لَيْتَ زَيْداً حَاضِرٌ۔

(ب) لَوْ: جو اپنے مدخول کو مصدر کے معنی میں کر دیتا ہے جیسے: ﴿لَوْ كَانُوْا مُسْلِمِيْنَ﴾[2] وایضاً ﴿وَقَالَ الَّذِيْنَ اتَّبَعُوْا لَوْ اَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّاَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّءُوْا مِنَّا﴾[3]

(ج) لَوْلَا: جیسے: ﴿لَوْ لَآ اَخَّرْتَنِيْ اِلٰى اَجَلٍ قَرِيْبٍ فَاَصَّدَّقَ وَاَكُنْ مِّنَ

---

[1] دروس البلاغة: ص۱۰

[2] الحجر: ۲ [3] البقرہ: ۱۶۷

الصَّالِحِيْنَ[1]﴾ اور حرف ترجی صرف ایک لعل ہی ہے جیسے: لَعَلَّ عَمْرواً غَائِبٌ۔

❷ دوسرا فرق "تمنی" ممکن اور ناممکن دونوں کے لئے عام ہے، جیسا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا شعر ہے ؎

بَکَيْتُ عَلٰی شَبَابٍ قَدْ تَوَلّٰی فَيَالَيْتَ الشَّبَابَ لَنَا يَعُوْدُ

لَوْکَانَ الشَّبَابُ يُبَاعُ بَيْعاً لَاَعْطَيْتُ الْبَائِعَ مَايُرِيْدُ

آپ نے یہاں "لیت" حرف "تمنی" کے ساتھ دوبارہ جوانی کی آرزو فرمائی حالاں کہ جوانی کا لوٹ آنا بدیہی محالات میں سے ہے۔

"ترجّی" ممکن چیز کے ساتھ خاص ہے۔ ناممکن چیز میں استعمال نہیں ہوتی۔ اس وجہ سے لَعَلَّ الشَّبَابَ يَعُوْدُ کہنا صحیح نہیں ہوگا۔ اب یہاں ایک اشکال ہوتا ہے، جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿لَعَلِّيْ اَبْلُغُ ......[2]﴾ یہ فرعون کا قول ہے کہ اس نے اپنے وزیر ہامان سے کہا: میرے لئے بہت بلند محل تیار کیا جائے، تاکہ میں اس پر چڑھ کر آسمانوں کے راستوں پر پہنچوں، وہاں سے موسیٰ کے رب کو جھانک کر دیکھوں۔ یہ تو ظاہر ہے کہ آسمانوں کے راستوں پر پہنچنے کی طلب محال ہے اور انسان غیر نبی کے لئے عادۃً واقع نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہاں "لَعَلَّ" بمعنی "لَيْتَ" ہے، کیوں کہ "لَعَلَّ" کا استعمال چند معانی کے لئے ہوتا ہے۔

① اشفاق ② ترجی ③ تعلیل ④ طلب ⑤ استفہام ⑥ تمنی۔ یہاں لعل تمنی کے لئے ہے، لہٰذا اشکال نہیں رہا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ فرعون سرکشی، انانیت اور تکبر کے دریا میں مستغرق ہوگیا تھا اور صحیح عقل اور صحیح سمجھ اس سے سلب ہوگئی تھی، گویا وہ بمنزلۂ مجنون ہوگیا۔ اب مجنون کی باتیں کہاں ٹھیک رہتی ہیں، یہی وجہ ہے کہ "لَيْتَ" کے بجائے "لَعَلَّ" کہہ دیا اور اس پر دوسری چیزوں کو قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

---

[1] المنٰفقون: ۱۰ [2] المؤمن: ۳۶

۳ تیسرا فرق یہ ہے کہ ''تمنی'' کا استعمال امرِ محبوب کے ساتھ خاص ہے اور ''ترجی'' کا استعمال امرِ محبوب اور غیرِ محبوب دونوں میں عام ہے۔ اب ''تمنّی'' اور ''ترجّی'' کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے۔ نسبتِ مذکورہ پائے جانے کے لئے تین مادوں کا ہونا ضروری ہے۔ وہ مادہ جہاں ''تمنّی'' اور ''ترجی'' دونوں پائے جائیں اس شعر میں ہے: ؎

أُحِبُّ الصَّالِحِيْنَ وَلَسْتُ مِنْهُمْ لَعَلَّ اللّٰهَ يَرْزُقُنِيْ صَلَاحاً

یہاں پر ''يَرْزُقُنِيْ صَلَاحاً'' میں ''تمنّی'' بھی پائی گئی کیوں کہ یہ امرِ محبوب ہے اور ''ترجی'' بھی پائی گئی کیوں کہ یہ امرِ ممکن ہے۔

دوسرا مادہ جہاں صرف ''تمنی'' پائی جائے جیسے: ''لَيْتَ الشَّبَابَ يَعُوْدُ'' کیوں کہ یہ امرِ غیر ممکن ہے۔ تیسرا مادہ جہاں صرف ''ترجی'' پائی جائے، جیسے: کسی شاعر نے حضرت عمر رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ کے قول کا اس شعر میں ترجمہ کیا ہے: ؎

کاش کہ مادر نہ زادے مرا
یا مرا شیرے بخوردے درچرا

اس شعر میں حضرت عمر رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ نے آرزو فرمائی ہے کہ مجھے ماں نے جنا ہی نہ ہوتا، یا جننے کے بعد جنگل میں شیر وغیرہ کے کھالینے کی آرزو فرمائی ہے، تاکہ حساب وکتاب سے محفوظ ہوتے۔ یہ فقط ''ترجی'' ہے ''تمنی'' نہیں ہے اس لئے کہ یہ امرِ محبوب نہیں ہے۔

۴ ''تمنی'' اور ''ترجی'' کے درمیان اس طرح بھی فرق کیا گیا ہے کہ ''ترجی'' کا استعمال قریب کے لئے ہوتا ہے اور ''تمنی'' کا استعمال بعید کے لئے ہوتا ہے۔[1]

عرض اور تمنی میں فرق

''عرض'' اور ''تمنی'' کے فرق کے متعلق علامہ سیوطی رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى فرماتے

[1] قدسی تصورات: ص۱۷۵

ہیں: میں نے شیخ علامہ کانجی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ تمنی اور ترجی میں جو فرق ہے وہی فرق ''تمنّی'' اور ''عرض'' میں ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ عرض اور تمنی میں تین وجوہ سے فرق ہے۔

❶ ''عرض'' ممکن الوجود شیٔ کے ساتھ خاص ہے اور ''تمنّی'' ممکن الوجود اور غیر ممکن الوجود دونوں میں عام ہے۔

❷ ''تمنّی'' کا استعمال امرِ محبوب کے ساتھ خاص ہے، بخلاف ''عرض'' کے کہ وہ عام ہے۔

❸ ''عرض'' کا استعمال قریب الحصول شیٔ کے ساتھ ہوتا ہے اور ''تمنّی'' کا استعمال بعید الحصول شیٔ کے ساتھ ہوتا ہے۔[1]

لَمْ اور لَمَّا میں فرق

یہ دونوں حروفِ عاملہ ہیں۔ دونوں کا لفظی عمل مضارع کو جزم کرنا ہے اور معنوی عمل یہ ہے کہ مضارع کو ماضی منفی کے معنی میں کر دے۔ اب دونوں میں چھ اعتبار سے معنوی فرق ہے:

❶ ''لَمَّا'' استغراق کے لئے آتا ہے، یعنی تمام زمانۂ ماضی کو نفی میں مستغرق کرنے کے لئے آتا ہے کیوں کہ مشہور قاعدہ ہے: ''كَثْرَةُ الْمَبَانِيْ تَدُلُّ عَلٰى كَثْرَةِ الْمَعَانِيْ.'' بخلاف ''لَمْ'' کے کہ وہ صرف نفی پر دلالت کرتا ہے، یعنی ماضی کے تمام زمانہ کو نفی میں مستغرق نہیں کرتا جیسے: ''لَمَّا يَنْصُرْ زَيْدٌ'' یعنی زید نے اب تک مدد نہیں کی۔ ''لَمْ يَنْصُرْ زَيْدٌ'' یعنی زید نے مدد نہیں کی۔

❷ ''لَمَّا'' پر حرفِ شرط کا داخل ہونا ممنوع ہے اس لئے ''إِنْ لَمَّا يَضْرِبْ'' کہنا صحیح نہیں، کیوں کہ لَمَّا بہ نسبت لَمْ عاملِ قوی ہے، اس وقت ''إِنْ'' عامل اور معمول

---

[1] مستفاد از نیل الامانی: ص٤٢٤

کے درمیان "لَمَّا" عاملِ قوی کا فصلِ اجنبی ہونا لازم آئے گا جو ناجائز ہے، بخلاف "لَمْ" کے کہ اس میں حرفِ شرط کا داخل ہونا ممنوع نہیں، اس لئے وجہ "إِنْ لَّمْ يَضْرِبْ" کہنا صحیح اور جائز ہے۔

③ "لَمَّا" کے مدخول کو قرینہ ہوتے ہوئے حذف کرنا جائز ہے جیسے: شَارَفْتُ الْمَدِيْنَةَ وَلَمَّا أَيْ لَمَّا أَدْخَلْ، کیوں کہ میم زائدہ اپنے مدخول فعل کے قائم مقام ہوسکتا ہے، بخلاف لَمْ کے کہ اس کے مدخول کو حذف کرنا جائز نہیں، کیوں کہ لَمْ کے اندر لَمَّا کی طرح میم زائدہ نہیں جو قائم مقام فعل ہو اور اس کے فعل مدخول کو حذف کیا جاسکے، لہٰذا "شَارَفْتُ الْمَدِيْنَةَ وَلَمْ" کہنا صحیح نہ ہوگا، بل کہ "شَارَفْتُ الْمَدِيْنَةَ وَلَمْ أَدْخُلْهَا" کہنا ضروری ہے۔

④ "لَمَّا" ماضی کے معنی کو حال کے قریب کر دیتا ہے، بخلاف "لَمْ" کے کہ وہ ماضی کے معنی کو حال کے قریب نہیں کرتا۔

⑤ "لَمَّا" کا مدخول فعلِ متوقع ہوتا ہے، بخلاف "لَمْ" کے کہ اس کا مدخول فعلِ متوقع نہیں ہوتا۔

⑥ "لَمْ" کی صرف ایک ہی قسم ہے اور وہ ہے "نافیہ" كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تعالىٰ: ﴿اَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ ......﴾[1] اور لَمَّا کی تین قسمیں ہیں:

① نافیہ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالىٰ: ﴿كَلَّا لَمَّا يَقْضِ مَآ اَمَرَهٗ ۝﴾[2]

② شرطیہ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالىٰ: ﴿فَلَمَّآ اَضَآءَتْ مَا حَوْلَهٗ ......﴾[3]

③ استثنائیہ بمعنی إِلَّا كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالىٰ: ﴿اِنْ كُلُّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ ۝﴾[4] ای إِلَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ۔ وَاَيْضًا قَوْلُهٗ تَعَالىٰ ﴿وَاِنْ كُلٌّ لَّمَّا جَمِيْعٌ لَّدَيْنَا ......﴾[5] مسائلِ لَمَّا کو یاد کرلینا نہایت ضروری ہے۔

---

[1] الانشراح:۱ [2] عبس: ۲۳ [3] البقرة: ۱۷
[4] الطارق: ٤ [5] یٰسین: ۳۲

لائے نفی اور مائے نفی میں فرق

عام قاعدہ تو یہ ہے کہ نفی کے لئے مضارع میں "لا" اور ماضی میں "ما" کو لایا جاتا ہے، مگر کبھی مضارع میں مائے نفی لایا جاتا ہے جیسے: قول باری تعالیٰ ہے ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهٖٓ اِلَّا الْفٰسِقِيْنَ﴾[1] اسی طرح ﴿وَمَا تَدْرِيْ نَفْسٌۢ بِاَيِّ اَرْضٍ تَمُوْتُ ......﴾[2] لیکن ماضی میں تین شرطوں کے ساتھ لائے نفی بھی داخل ہوسکتا ہے:

① "لا" کے ساتھ صیغہ ماضی کا تکرار ہو خواہ لفظاً ہو جیسے: قول باری تعالیٰ ہے ﴿فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلّٰى﴾[3] یا تقدیراً ہو جیسے: ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ﴾[4] ای فَلَا فَكَّ رَقَبَةً وَّلَا اَطْعَمَ مِسْكِيْنًا۔ شاعر کہتا ہے:

وَاللّٰهِ لَوْ لَا اللّٰهُ مَا اهْتَدَيْنَا
وَلَا تَصَدَّقْنَا وَلَا صَلَّيْنَا

ترجمہ: "اللہ تعالیٰ اگر ہمیں ہدایت نہ فرماتے نہ ہم صدقہ کر سکتے نہ نماز پڑھ سکتے۔"

② جوابِ قسم ہونا جیسے: تَاللّٰهِ لَا فَعَلْتُ كذا۔ شاعر کہتا ہے:

حَسْبُ الْمُحِبِّيْنَ فِي الدُّنْيَا عَذَابُهُمْ
تَاللّٰهِ لَا عَذَّبَهُمْ بَعْدَهَا سَقَرُ

ترجمہ: "اللہ کے دوستوں کو دنیا میں جو مصیبتیں پہنچتی ہیں وہی ان کا عذاب ہے، اللہ کی قسم! اس کے بعد ان کو دوزخ کا عذاب نہ ہوگا۔"

③ محلِ دعا میں واقع ہو جیسے شاعر کہتا ہے:

أَلَا لَا بَارَكَ اللّٰهُ فِي سُهَيْلٍ
إِذَا مَا اللّٰهُ بَارَكَ فِي الرِّجَالِ

[1] بقرہ: ۲٦ [2] لقمان: ۳٤
[3] القیٰمۃ: ۳۱ [4] البلد: ۱۱

ترجمہ: ''آگاہ رہو کہ برکت نازل نہ فرمائے اللہ تعالیٰ سہیل نامی شخص پر جب اللہ تعالیٰ تمام لوگوں پر برکت نازل فرمائے۔''

مَا وَلَا مُشَبَّهَتَيْنِ بِلَيْسَ کے مَا اور لَا میں فرق

یہ دونوں حروف معنیٔ نفی میں لیس کے ساتھ مشابہ ہونے کی وجہ سے لیس کی طرح عمل کرتے ہیں۔ جس طرح لیس اسم کو رفع اور خبر کو نصب دیتا ہے اسی طرح یہ دونوں حروف بھی اسم کو رفع اور خبر کو نصب دیتے ہیں جیسے: مَازَيْدٌ قَائِماً وَلَا رَجُلٌ أَفْضَلَ مِنكَ۔ یہاں مَا اور لَا ''لَيْسَ'' کی طرح زیدٌ اور رجلٌ کو مرفوع کئے ہوئے ہیں۔ قَائِماً اور أَفْضَلَ کو منصوب کئے ہوئے ہیں۔ اب دونوں کے درمیان چند اعتبار سے فرق بیان کیا جاتا ہے:

① ''لَا'' نکرہ پر داخل ہوتا ہے معرفہ پر داخل نہیں ہوتا اور ''مَا'' معرفہ اور نکرہ دونوں میں عام ہے، کیوں کہ ''لَا'' دراصل جنس کی نفی کے لئے آتا ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ جنس کی نفی صرف نکرہ ہی میں ہوتی ہے اس وجہ سے اس کا دخول معرفہ پر نہیں ہوتا، لہٰذا اس اصل کا لحاظ کرتے ہوئے ''لَا'' کو نکرہ کے ساتھ خاص کر دیا گیا اور ''مَا'' چوں کہ اصل میں جنس کی نفی کے لئے نہیں، اس وجہ سے یہ لازم نہیں آتا کہ جنس کی نفی کی رعایت کرتے ہوئے اس کو بھی نکرہ ہی کے ساتھ خاص کر دیا جائے، بل کہ اس میں تعمیم ہے، اس لئے اس کا استعمال معرفہ میں ہوتا ہے۔

② ''لَا'' مطلق نفی کے لئے آتا ہے خواہ ماضی ہو یا مستقبل ہو یا حال ہو اور ''مَا'' فقط حال کی نفی کے لئے آتا ہے، جیسا کہ ''لَيْسَ'' نفی حال کے لئے آتا ہے اسی وجہ سے لَيْسَ کا عمل، ''لَا'' میں شاذ (کم) ہے اور ''مَا'' میں شاذ نہیں۔

③ ''لَا'' کی مشابہت ''لَيْسَ'' کے ساتھ ناقص ہونے کی وجہ سے اس کا عمل موردِ سماع پر منحصر ہے اور ''مَا'' کی مشابہت ''لَيْسَ'' کے ساتھ مکمل ہونے کی وجہ

سے اس کا عمل موردِ سماع پر منحصر نہیں ہے، اس وجہ سے اگر کوئی مثال وضع کی جائے تو اس میں ''مَا'' کا استعمال ہوگا ''لَا'' کا نہیں ہوگا، کیوں کہ ''لَا'' کی مثال موردِ سماع پر منحصر ہے۔

۴ ''لَا'' عاملِ قوی ہے اور ''مَا'' عاملِ ضعیف ہے۔

۵ ''مَا'' عاملِ ضعیف ہونے کی وجہ سے اپنے اور معمول کے درمیان فصلِ اجنبی کی وجہ سے اپنے معمول میں عمل نہیں کرسکتا۔

۶ ''مَا'' کے بعد إِنْ زائدہ یا نافیہ آتا ہے نہ کہ ''لَا'' کے بعد جیسے: مَا إِنْ زَيْدٌ قَائِمٌ۔

۷ ''مَا'' کی خبر پر باء زائدہ آتی ہے جیسے: مَا زَيْدٌ بِقَائِمٍ بخلاف ''لَا'' کے۔

۸ ''مَا'' کا تکرار ہوتا ہے جیسے: مَامَا زَيْدٌ قَائِمٌ بخلاف ''لَا'' کے لَا لَا زَيْدٌ قَائِمٌ نہیں کہہ سکتے۔

۹ ''لَا'' کے بعد تاء زائدہ آتی ہے اس وقت خبر اور اسم میں سے ایک جزء ہمیشہ محذوف رہتا ہے جیسے: ﴿وَلَاتَ حِيْنَ مَنَاصٍ﴾[1] بخلاف ''مَا'' کے اس میں تا زائدہ نہیں آتی۔

فَائِدَة: یاد رہے کہ تین جگہ میں ''لَا'' بمعنی ''لَيْسَ'' کا عمل باطل ہوجائے گا۔

۱ اگر ''لَا'' کی خبر ''لَا'' کے اسم پر مقدم ہو جب کہ ظرف نہ ہو جیسے: لَا قَائِمٌ زَيْدٌ۔

۲ اگر ''لَا'' کے بعد اِلَّا استثنائیہ ہو جیسے: لَا زَيْدٌ إِلَّا قَائِمٌ۔

۳ اگر ''لَا'' کے اسم وخبر دونوں معرفہ ہوں جیسے: لَا زَيْدُ الْفَاضِلُ مِنْكَ۔ اس طرح چھ جگہ میں ''مَا'' بمعنی ''لَيْسَ'' کا عمل باطل ہوجاتا ہے۔

۱ اگر شروع میں ''إِنْ'' نافیہ داخل ہو جیسے: إِنْ مَا زَيْدٌ قَائِمٌ۔ یا ''مَا'' کے بعد

---

[1] ص: ۳

"إِنْ" نافیہ یا "إِن" زائدہ ہو جیسے: مَا اِنْ زَیْدٌ قَائِمٌ۔

❷ اگر "مَا" میں تکرار ہو جیسے: مَا مَا زَیْدٌ قَائِمٌ۔

❸ اگر "مَا" کی خبر سے مثبت بدل واقع ہو جیسے: مَا زَیْدٌ بِشَیْءٍ إِلاَّ قَائِمٌ۔

❹ اگر "مَا" کے بعد الا استثناء ہو جیسے: مَا زَیْدٌ إِلاَّ قَائِمٌ۔

❺ اگر "مَا" کی خبر "مَا" کے اسم پر مقدم ہو جیسے: مَا قَائِمٌ زَیْدٌ۔

❻ اگر "مَا" کی خبر کا معمول ما کے اسم پر مقدم ہو جیسے مَا طَعَامُكَ زَیْدٌ أَکَلَ أَیْ أَکَلَ طَعَامَكَ۔[1]

لامِ جحَد اور لامِ کَیْ میں فرق

"لامِ جحَد" اور "لامِ کَیْ" میں چند اعتبار سے فرق ہے۔

❶ "لامِ کَیْ" کو حذف کرنے سے معنی میں خلل پیدا ہو جاتا ہے، اس لئے کہ وہ تعلیل کے لئے آتا ہے مثلاً اَسْلَمْتُ لِأَدْخُلَ الْجَنَّۃَ میں خلل آجاتا ہے بخلاف "لامِ جحد" کے کہ اس کے حذف ہونے سے معنی میں خلل نہیں پڑتا، کیوں کہ وہ محض نفی کی تاکید کے لئے آتا ہے۔

❷ "لامِ جحد" کَانَ منفیہ کے بعد آتا ہے خواہ وہ لفظاً ہو جیسے: ﴿وَمَا کَانَ اللّٰہُ لِیُعَذِّبَھُمْ وَاَنْتَ فِیْھِمْ[2]﴾ اور اللہ تعالیٰ ایسا نہ کرے گا کہ ان میں آپ کے ہوتے ہوئے ان کو عذاب دے۔ یا حکماً کَانَ منفی ہو جیسے: لَمْ یَکُنْ لِیَفْعَل بخلاف لامِ کَیْ کہ وہ کَانَ منفیہ کے بعد نہیں آتا۔

❸ "لامِ کَیْ" اور "لامِ جحد" کے درمیان تیسرا فرق یہ ہے کہ "لامِ کَیْ" کے لئے متعلق ہونا ضروری ہے بخلاف "لامِ جحد" کہ اس کے لئے متعلق ضروری نہیں۔ "لامِ جحد" کا معنی جان بوجھ کر انکار کرنا۔ لامِ جحد کو لامِ جحد اس لئے کہتے ہیں کہ وہ کَانَ ماضی منفی کی خبر پر داخل ہوتا ہے اور ماضی متحقق اور ثابت

[1] از شفیع تلمیذ مولانا حسین احمد صاحب مدظلہ [2] الانفال: ٣٣

شدہ ہے، لہٰذا اس کی نفی کرنا جان بوجھ کر انکار کرنا ہے۔ نیز کلامِ عرب میں لام کی چند قسمیں ہیں:

❶ "لامِ تاکید" جیسے: ﴿اِنَّآ اِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُوْنَ﴾[1]

❷ "لامِ کَیْ" جیسے: أَسْلَمْتُ لِأَدْخُلَ الْجَنَّةَ۔

❸ "لامِ زائدہ" جیسے: ﴿رَدِفَ لَكُمْ اَیْ رَدِفَكُمْ﴾[2]

❹ "لامِ جحد" جیسے: ﴿مَاكَانَ اللّٰهُ لِيُعَذِّبَهُمْ﴾[3]

❺ "لامِ تعلیلیہ" جیسے: ﴿لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلٰى مَا فَاتَكُمْ﴾[4]

❻ "لامِ قسم" جیسے شاعر کہتا ہے:

تَعْصِي الرَّسُولَ وَأَنْتَ تُظْهِرُ حُبَّهُ
هٰذَا لَعَمْرِيْ فِي الْفِعَالِ بَدِيْعُ

❼ "لامِ امر" جیسے: ﴿فَلْيَضْحَكُوا قَلِيْلاً وَّلْيَبْكُوْا كَثِيْراً﴾[5]۔

❽ "لامِ ابتداء" جیسے: لَزَيْدٌ مُنْطَلِقٌ۔

❾ "لامِ اختصاص" جیسے: اَلْجُلُّ لِلْفَرَسِ۔

لامِ امر اور لامِ تاکید میں فرق

"لامِ امر" اور "لامِ تاکید" دونوں فعل کے اوپر داخل ہونے میں مشترک ہیں۔ پھر ان دونوں کے آپس میں جو فرق ہے وہ کئی وجہ سے بیان کیا جاتا ہے:

❶ "لامِ امر" مضارع حاضر مجہول اور مضارع غائب مجہول پر داخل ہوتا ہے، جب کہ لامِ تاکید فعل مضارع پر داخل ہوتا ہے۔

❷ "لامِ امر" عوامل کی قبیل سے ہے، بخلاف "لامِ تاکید" کے کہ وہ عوامل کی

---

[1] یٰس: ۱۶ [2] النمل: ۷۲ [3] الانفال: ۳۳
[4] الحدید: ۲۳ [5] التوبة: ۸۲

قبیل سے نہیں ہے۔

❸ "لامِ امر" ہمیشہ مکسور ہوتا ہے، کیوں کہ "لامِ امر"، "لامِ جارہ" کے ساتھ عامل ہونے میں مشترک ہے، جس طرح "لامِ جارہ" اپنے مدخول کا عامل ہے اسی طرح "لامِ امر" بھی اپنے مدخول کا عامل ہے، بخلاف "لامِ تاکید" کے کہ وہ ہمیشہ مفتوح ہوتا ہے۔

❹ "لامِ امر" کو لفظ سے حذف کر دینے سے معنی میں خلل پیدا ہوتا ہے، بخلاف "لامِ تاکید" کے کہ اس کو لفظ سے حذف کر دینے سے معنی میں خلل نہیں پڑتا، کیوں کہ وہ محض تاکید کے لئے آتا ہے۔

نہی اور نفی میں فرق

ان دونوں میں فرق چند وجوہ سے بیان کیا جاتا ہے:

❶ "نہی" کا معنی ایسے کام سے باز رکھنا ہے جس کو کرنے پر قدرت حاصل ہو اور جس کام کو کرنے پر قدرت حاصل نہیں اس کام سے باز رکھنے کو نفی کہا جاتا ہے۔

❷ وجودِ "نہی" کے لئے چار چیزوں کا ہونا ضروری ہے:

(ا) "صیغہ نہی" جس سے روکا جائے۔

(ب) "منہی عنہ" یعنی جس کام سے روکا جائے۔

(ج) "ناھی" یعنی روکنے والا۔

(د) "منہی" یعنی جس کو منع کیا جائے مثلاً زید نے عمر کو "لَا تَأْكُلْ" کہا، تو اس میں لفظ "لَا تَأْكُلْ" صیغہ "نہی" ہے اور زید "ناھی" ہے اور عمر "منہی" ہے اور "اکل" منہی عنہ ہے یعنی "نہی" میں "منہی" کا وجود ضروری ہے، بخلاف "نفی" کے کہ اس میں منفی عنہ کا وجود ضروری نہیں بل کہ معدوم اور ممتنع الوجود کی بھی نفی کرنا جائز ہے، کیوں کہ مشہور منطقی قاعدہ ہے ثُبُوْتُ الشَّیْءِ، فَرْعُ ثُبُوْتِ

مُثْبِتٍ لَهٗ یہ قضیہ موجبہ کے ساتھ خاص ہے، سالبہ کے ساتھ خاص نہیں، کیوں کہ سالبہ کے لئے وجودِ موضوع ضروری نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ میں شریکِ باری کا وجود ممتنع ہونے کے باوجود شریک باری کی نفی صرف جائز نہیں، بل کہ ضروری ہے۔

کلامِ عرب کے اندر "لا" کی چند قسمیں ہیں:

❶ لا نافیہ فعل مضارع اور ماضی پر داخل ہوتا ہے کَمَا فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی: ﴿اِنَّ اللّٰهَ لَا یُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُوْرٍ ۝﴾[1]

﴿اِنَّكَ لَا تَهْدِیْ مَنْ اَحْبَبْتَ ......﴾[2]

وَفِيْ حَدِيْثِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ قَتَّاتٌ"، یعنی چغل خور جنت میں داخل نہیں ہوگا۔[3]

❷ "لَا" بمعنی "لَیْسَ" جیسے: وَلَا رَجُلٌ أَفْضَلَ مِنْكَ۔

❸ "لائے نہی" جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِیْ﴾[4]

❹ "لائے زائدہ" جیسے: ﴿لَآ اُقْسِمُ بِیَوْمِ الْقِیٰمَةِ﴾[5] نیز اس آیتِ کریمہ میں "لائے زائدہ" لانے کی وجہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ کو قسم کھانے کی کوئی حاجت نہیں۔

❺ "لائے نفی جنس" جیسے: لَآ إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ۔

❻ "لائے عاطفہ" جیسے: اَلدُّنْیَا بِالْوَسَائِلِ لَا بِالْفَضَائِلِ یعنی دنیا وسیلوں کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے نہ کہ بزرگیوں کے ذریعہ۔

إِنْ اور لَوْ میں فرق

"إِنْ" اور "لَوْ" دونوں حروف شرط میں سے ہیں۔ اب دونوں کے درمیان چند وجوہ سے فرق بیان کیا جاتا ہے:

---

[1] لقمان: ۱۸ [2] القصص: ۵۶

[3] مسند احمد: ۳۸۲/۵، رقم ۲۲۷۳۶ [4] البقرة: ۱۵۰ [5] القیامة: ۱

❶ "إِنْ" حروف عاملہ میں سے ہے جو فعل مضارع کو جزم دیتا ہے، بخلاف "لَوْ" کے کہ وہ غیر عاملہ میں سے ہے، لہٰذا دونوں میں تباین کی نسبت ہوگی۔

❷ "لَوْ" یقین کے لئے آتا ہے، بخلاف "إِنْ" کے کہ وہ شک کے لئے آتا ہے۔اس صورت میں بھی تباین کی نسبت ہوگی۔

❸ "لَوْ" صرف ماضی کے لئے آتا ہے اور "إِنْ" مستقبل کے لئے آتا ہے۔اس صورت میں بھی تباین کی نسبت ہوگی۔اب دونوں کی تشریح ملاحظہ فرمایئے:

اگر "اِنْ" فعلِ مضارع پر داخل ہو تو فعل ماضی کو فعل مستقبل کے معنی میں کر دیتا ہے مثلاً: "إِنْ ضَرَبْتَ ضَرَبْتُ" کے معنی یہ ہیں کہ اگر تو مارے گا تو میں بھی ماروں گا۔اسی طرح "لَوْ" فعل مضارع پر داخل ہو کر فعل مضارع کو ماضی کے معنی میں کر دیتا ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول میں: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ اِذْ وُقِفُوْا عَلَى النَّارِ ......﴾[1]

"اَیْ لَرَأَیْتَہٗ اَمْراً قَطِیْعاً ......" اور اگر آپ اس وقت دیکھیں (اے محمد) جب کہ یہ (کافر) دوزخ پر کھڑے کئے جائیں گے۔پس یہاں "تَرٰی" صیغہ مضارع کو "لَوْ" نے ماضی کے معنی میں کر دیا ہے اگرچہ یہ واقعہ آئندہ ہوگا، مگر اس کا ہونا ایسا ہی یقینی ہے جیسا کہ کوئی واقعہ ہو چکا ہو، گویا یوں کہا گیا یہ واقعہ ہو چکا، مگر تم نے نہیں دیکھا۔اگر تم اس کو دیکھتے تو نہایت ہولناک منظر نظر آتا۔

یہاں یہ اشکال ہوسکتا ہے کہ "لَوْ" شرطیہ انتفائے اوّل بسببِ انتفائے ثانی کے لئے آتا ہے اگر "لَوْ" فعلِ مضارع کو ماضی کے معنی میں کر کے تحقق اور ثابت شدہ پر دلالت کرے تو اس صورت میں انتفاء اور تحقق دونوں کے درمیان منافات ہونے کی بنا پر اجتماعِ ضدین لازم آئے گا۔

جواب یہ ہے کہ انتفاء، مخاطب کی طرف اسناد کے اعتبار سے ہے (کہ مخاطب

---

[1] الانعام: ۲۷

نے نہیں دیکھا) اور تحقق اصلِ فعل کے اعتبار سے ہے پس بمنزلہ ماضی، اصلِ رؤیت متحقق ہے جس کو فرض کرتے ہوئے "لَوْ" کا مدخول بنایا گیا ہے وہ انتفائے رؤیت بلحاظِ مخاطب ہے، اس لئے دونوں میں کوئی منافات نہیں۔ واضح رہے کہ کلامِ عرب میں بعض جگہوں میں ماضی مضارع کے معنی میں آتی ہے جس کو شاعر نے سہولت فی الحفظ کے لئے منظوم کیا ہے ؎

آمدہ ماضی بمعنی مضارع چند جا	عطف ماضی بر مضارع در مقام ابتداء
بعد موصول وندا ولفظ حیث کلما	در جزا و شرط وعطف ہر دو باشد در دعاء

اور بعض جگہوں میں مضارع بھی ماضی کے معنی میں آتا ہے:

❶ فعلِ مضارع پر جب لَمْ داخل ہو مثلاً: لَمْ يَضْرِبْ۔

❷ جب کہ صیغہ مضارع پر لَمَّا نافیہ داخل ہو مثلاً: يَرْكَبُ بمعنی سوار ہوتا ہے لَمَّا يَرْكَبْ کا معنی اب تک سوار نہیں ہوا۔

نوٹ: لَمْ اور لَمَّا میں فرق مفصلاً گزر چکا ہے۔

❸ جب کہ فعل مضارع پر "لَوْ" شرطیہ داخل ہو مثال گزر چکی ہے۔

❹ جب کہ مضارع پر رُبَّ مکفوفہ داخل ہو جیسے: ﴿رُبَمَا يَوَدُّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا ......﴾[1] یہاں رُبَّ نے فعل مضارع کو ماضی کے معنی میں کر دیا ہے جب کہ اس کا مدخول ماضی ہونا ضروری ہے، اس لئے کہ رُبَّ مکفوفہ تقلیل کے لئے آتا ہے اور تقلیل کا ماضی ہی میں تصور ہوسکتا ہے، کیوں کہ قلت وکثرت اس چیز میں جاری ہوسکتی ہے جس کی حد معلوم ہو، چوں کہ ماضی محدود ہے اس لئے رُبَّ مکفوفہ کا مدخول ماضی ہونا ضروری ہے جیسا کہ ابن السراج اور ابوعلی نے ایضاح میں کہا ہے۔

جملۂ خبریہ اور جملۂ انشائیہ میں فرق

''جملہ خبریہ'' وہ ہے جس میں فی نفسہٖ صدق وکذب کا احتمال ہو اور ''جملہ

[1] الحجر:۲

انشائیہ'' وہ ہے جو اس کا عکس ہے۔ ان دونوں جملوں کی تعریف تو نہایت آسان ہے، مگر ان کے درمیان فرق کچھ مشکل ہے، لیکن ایک مقدمہ ذہن نشین کرنے سے آسانی کے ساتھ سمجھ میں آجائے گا۔ مقدمہ یہ ہے کہ نسبت کی تین قسمیں ہیں:

❶ ''نسبتِ کلامیہ'' جو متکلم کے کلام میں مذکور اور ملحوظ ہو۔

❷ ''نسبتِ ذہنیہ'' جو متکلم کے ذہن اور تصور میں حاصل ہو۔

❸ ''نسبتِ خارجیہ'' جو نسبتِ ذہنیہ اور کلامیہ سے قطعِ نظر حاصل ہو، اگر نسبتِ کلامیہ، نسبتِ خارجیہ کے مطابق ہو تو صدق ہے اگر مطابق نہ ہو تو کذب ہے، مثلاً کسی نے زَیْدٌ قَائِمٌ کہا، اب اگر واقع میں زید کھڑا بھی ہے تو صدق ہے۔ اگر واقع میں زید کھڑا نہیں تو کذب ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ صدق اور کذب کا دارومدار اسی نسبتِ خارجیہ پر ہے اور ظاہر ہے کہ یہ نسبتِ خارجیہ صرف جملہ خبریہ میں ہوتی ہے جملہ انشائیہ میں نہیں ہوتی مثلاً اِضْرِب میں نسبتِ کلامیہ متکلم کا تلفظ ہے نسبتِ ذہنیہ متکلم کا تصور ہے نسبت خارجیہ یعنی زید کی طرح خارج میں کھڑا ہونا موجود نہیں ہے۔

خلاصۂ بحث یہ نکلا کہ جملۂ انشائیہ کے اندر دو نسبتیں ہوتی ہیں:

❶ ذہنیہ۔

❷ کلامیہ۔

اور جملۂ خبریہ کے اندر تین نسبتیں ہیں:

❶ ذہنیہ۔

❷ کلامیہ۔

❸ خارجیہ۔

نسبتِ خارجیہ جملہ خبریہ کی خصوصیت ہے اور جملہ انشائیہ کی نہیں اس وجہ سے دونوں میں بہت فرق ہے۔

فَائِدَۃ: صدق وکذب کا دارومدار نسبتِ خارجیہ پر ہونا جمہور محققین کا مسلک ہے۔ نظام معتزلی کے مذہب میں صدق وکذب کا دارومدار نسبتِ ذہنیہ ہے یعنی اگر نسبتِ کلامیہ، نسبتِ ذہنیہ کے مطابق ہو تو صدق ورنہ کذب ہے اور حضرت امام جاحظ کے مذہب میں صدق وکذب کا دارومدار نسبتِ خارجیہ وذہنیہ دونوں پر ہے یعنی نسبت کلامیہ اگر ذہنیہ وخارجیہ دونوں کے مطابق ہو تو صدق ہے ورنہ کذب ہے تو جاحظ کے قول پر خبر وکلام، صدق وکذب میں منحصر نہ ہوگا بل کہ مزید چار صورتیں ہوں گی:

1. خبر واقع کے مطابق ہو اور عدمِ مطابقت کا اعتقاد ہو۔
2. خبر واقع کے مطابق تو ہو لیکن متکلم کا اعتقاد بالکل نہ ہو۔
3. خبر واقع کے مطابق نہ ہو لیکن متکلم کا اعتقاد ہو۔
4. واقع کے مطابق تو نہ ہو لیکن متکلم کا اعتقاد بالکل نہ ہو۔[1]

فعلِ متعدی اور فعلِ ناقص میں فرق

فعلِ ناقص جس طرح اپنے اسم کے علاوہ خبر کا محتاج ہوتا ہے اس لئے اس کو فعلِ ناقص کہا جاتا ہے اسی طرح فعلِ متعدی بھی تنہا فاعل سے مکمل نہیں ہوتا بل کہ مفعول بہ کا محتاج ہوتا ہے اس لئے اس کو بھی فعلِ ناقص کہنا چاہئے کیوں کہ دونوں صفت احتیاج الی الغیر میں یکساں ہیں۔ لیکن یاد رہے کہ دونوں میں بہت فرق ہے:

1. فعلِ متعدی کا مفعول بہ کلام سے متعلق ہوتا ہے اس سے قطع نظر کرنا ممکن ہے لہٰذا اس سے قطع نظر کرتے ہوئے سامع کو فعل اور فاعل سے سکون واطمینان حاصل ہوسکتا ہے بخلاف خبرِ کَانَ کے کہ اس میں خبر سے قطعِ نظر کرنا ممکن نہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ فعلِ متعدی کی احتیاج ناقص ہے اور فعلِ ناقص کی احتیاج تام

[1] مختصر المعانی: ص ٤١

ہے۔

❷ فعل متعدی کا مفعول بہ منزلہ شرط ہے اور مشہور قاعدہ ہے کہ 'شَرْطُ الشَّیْءِ خَارِجُ الشَّیْءِ''، ہوا کرتی ہے بخلاف فعلِ ناقص کی خبر کے کہ اس میں خبر کلام کا رکن ہے اور مشہور قاعدہ ہے کہ ''رُکْنُ الشَّیْءِ دَاخِلُ الشَّیْءِ'' ہوا کرتا ہے یعنی جملہ کے اندر دو چیزیں ہوا کرتی ہیں ایک چیز رکنِ جملہ (یعنی مسند اور مسند الیہ) کہ ان کے بغیر جملہ بن نہیں سکتا۔ دوسری چیز کہ جملہ جس کے بغیر جملہ تو ہوجاتا ہے مگر سامع کو کچھ خلجان باقی رہ جاتا ہے مثلاً فعلِ متعدی میں مفعول بہ ہے اس کے بغیر تنہا فعل اور فاعل سے جملہ تو ہوجاتا ہے مگر شرط فوت ہوجانے کی وجہ سے بات کچھ ناتمام رہ جاتی ہے مثلاً ضَرَبَ زَیْدٌ یہ جملہ تو ہے اس میں زید ضارب کا علم تو ہوگیا مگر مضروبِ زید کا علم نہ ہونے سے سامع کے ذہن میں کچھ خلجان باقی رہ گیا جب کہ کَانَ زَیْدٌ میں بات بالکلیہ ناتمام رہ گئی سامع کو کوئی مطلب سمجھ میں نہ آئے گا جب کہ خبر ذکر نہ کی جائے۔ البتہ جب خبر ذکر کی جائے (کَانَ زَیْدٌ قَائِمًا) تو بات مکمل ہو جائے گی۔

❸ کَانَ نَاقِصَۃ کا محتاج الیہ، خبر ہے جو کہ مسند ہے اور ظاہر ہے کہ مسند کلام میں عمدہ ہے اور فعلِ متعدی کا محتاج الیہ، مفعول بہ ہے اور جملہ مفاعیل، فضلاتِ کلام ہیں کیوں کہ مشہور قاعدہ ہے کہ اَلْمَنْصُوْبُ فَضْلَۃٌ اب عمدۂ کلام اور فضلۂ کلام کے درمیان صرف فرق نہیں بل کہ تضاد ہے اس وجہ سے افعالِ ناقصہ اور فعلِ متعدی میں بہت فرق ہے۔

❹ فعلِ متعدی، عاملِ قوی ہے جب کہ فعلِ ناقص، عاملِ ضعیف ہے۔

❺ فعل ہر حال میں عامل ہے بخلاف افعالِ ناقصہ کے کہ وہ گاہ بگاہ غیر عامل بھی ہوتے ہیں جیسے کَانَ زائدہ وغیرہ ہے۔ **کما لا یَخْفٰی علی البصیر۔**

فَائِدَۃ: چند اسباب ایسے ہیں کہ ان کی بناء پر فعلِ لازم کو متعدی بنایا جاسکتا ہے ان

کی تفصیل حسبِ ذیل ہے:
اوّل: ہمزہ قطعی زیادہ کر کے بابِ افعال میں منتقل کرنے سے جیسے: ذَھَبَ بمعنی گیا اَذْھَبَ بمعنی لے گیا۔ اَکْرَمَ کے وزن پر متعدی ہو گیا۔
دوم: عین کلمہ مشدد کر کے باب تفعیل میں منتقل کرنے سے جیسے: فَرِحَ بمعنی خوش ہوا۔ فَرَّحَ بروزن صَرَّفَ بمعنی خوش کیا۔
سوم: الف مفاعلت زیادہ کر کے باب مفاعلہ میں منتقل کرنے سے جیسے: مشٰی بمعنی چلا مَاشٰی بمعنی ساتھ لے چلا بروزن غالٰی۔
چہارم: فعل لازمی پر سین زیادہ کر کے باب استفعال میں منتقل کرنے سے جیسے: خَرَجَ بمعنی نکلا اِسْتَخْرَجَ بمعنی نکلوانا متعدی بنایا گیا۔
پنجم: فعلِ لازم کے متعلق پر حروف جارہ زیادہ کرنے سے جیسے: ذَھَبَ اللّٰہُ بِنُوْرِھِمْ۔
ششم: فعلِ لازم کو باب نَصَرَ میں غلبہ کے معنی میں لینے سے جیسے: اَکْرَمَنِیْ زَیْدٌ فَکَرَمْتُہٗ، زید نے میرا اکرام کیا پس میں نے زید کا زیادہ اکرام کیا۔
ہفتم: طریقہ تضمین سے، فعلِ لازم میں فعلِ متعدی کا معنی داخل کرنے کو تضمین کہتے ہیں جیسے: لَا اٰلُوْکَ اَیْ لَا اَمْنَعُکَ نہیں کوتاہی کی میں نے تیرے بارے میں یعنی میں نے تجھے نہیں روکا۔
تنبیہ: آخری دو طریقے غیر مشہور ہیں اکثر حرف جار باء اور الیٰ اس مقصد کے لئے داخل کئے جاتے ہیں جیسے: ﴿ذَھَبَ اللّٰہُ بِنُوْرِھِمْ﴾[1] جِئْنَابِکَ ...... وَذَھَبَ اِلَیْھِمْ وغیرہ ہیں۔
فائدہ: باب تعدیہ میں بسوئے بابِ مفاعلہ یا بسوئے باب استفعال جو ابھی ذکر کیا گیا یہ دونوں طریقے بین النحاۃ مشہور نہیں۔ باقی تینوں مذکورہ طریقے مشہور ہیں

---
[1] البقرۃ: ۱۷

لیکن درحقیقت طریقۂ تعدیہ میں یہ دونوں طریقے بھی صحیح اور کلامِ عرب میں مشہور اور مستعمل ہیں اور علامہ عصام الدین رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے فرمایا کہ یہ دونوں طریقے پہلے تینوں طریقوں سے کچھ فرق رکھتے ہیں۔ تفصیلِ فرق یہ ہے کہ یہ دونوں جوہرِ حروف یعنی مادۂ فعل کو متعدی نہیں بناتے ہیں اور اس میں ایسا تصرفِ جدید نہیں کرتے کہ معنیٰ فعل، طالبِ مفعول بہ ہوجائیں بل کہ حکم میں ایسا مستقل معنیٰ پیدا کردیتے ہیں کہ وہ معنیٰ، طالبِ مفعول بہ ہوتے ہیں اور بقیہ تینوں طریقوں میں یہ صورت نہیں بل کہ ان سے مادہ فعل میں ایسا تصرف ہوجاتا ہے کہ خود معنیٰ فعل ہی طالبِ مفعول بہ ہوتے ہیں اس وجہ سے ممکن ہے کہ اس فرق کی بناء پر علمائے نحاۃ نے سب کو ایک گروہ میں ذکر نہیں فرمایا۔ تَفْصِيْلُهٗ فِي حَاشِيَةِ عِصَامٍ۔

فَائِدَة: ہماری روہانگا زبان اور چاٹگامی زبان اور اردو زبان میں فعلِ لازم اور فعلِ متعدی میں فرق کرنے کا قاعدہ یہ ہے کہ اگر سامع، متکلم کے کلام پر اردو میں لفظ کیا اور اس لفظ کے قائم مقام رہانگا اور چاٹگامی زبان میں لفظ کی سے سوال کرسکے تو فعلِ متعدی ہے ورنہ فعل لازم ہے۔ مثلاً کسی نے کہا زید نے مارا تو سامع اردو زبان میں سوال کرسکتا ہے کہ کیا کیا یا کیا مارا یا کس کو مارا۔ روہانگا اور چاٹگامی بولی میں لفظ کیا کے بجائے کی سے یعنی کی خوئے دے یعنی زید نے کیا کہا یا کیا مارا یا کیا کھایا کیا عمر کو مارا یا کیا بکر کو مارا۔ اگر یہ کہے کہ زید سویا ہے۔ زید کھڑا ہوا ہے۔ زید بیٹھا ہے تو سامع کو کیا زید کھڑا ہوا یا کیا بیٹھا یا کیا سویا وغیرہ سوال کی گنجائش نہیں ہے۔

اِنَّ اور اَنَّ میں فرق

دونوں میں فرق یہ ہے کہ اِنَّ مکسورہ جملہ اسمیہ پر داخل ہوکر اس کی تحقیق کرنے کے ساتھ اپنے مدخول کو مستقل طور پر جملہ بنانا چاہتا ہے اگر کوئی جملہ نہ ہوتو یہ داخل نہیں ہوتا بخلاف اَنَّ مفتوحہ کے کہ وہ اپنے مدخول (جملہ) کو مفرد کے حکم میں

کر دیتا ہے اس لئے کہ اس کے مفتوح ہونے کی وجہ سے دونوں جانب فعل سے مشابہت پائی جاتی ہے اور فعل کا مابعد چوں کہ مفرد ہوتا ہے اس وجہ سے اَنَّ مفتوحہ کے بعد گو تاویلاً مفرد مانتے ہیں لہٰذا دونوں کا محل علیحدہ علیحدہ اور جداگانہ ہے جس کو شاعر نے اشعار کے اندر جمع کر دیا ہے تاکہ یاد کرنے میں سہولت ہو۔ وہ اشعار یہ ہیں۔ ؎

اَنَّ رادر پنج جا مفتوح خواں
بعد ظن و بعد علم و درمیاں
بعد لولا بعد لو تحقیق داں
ان رامفتوح خوانی ای جواں
ان رامکسور خوانی چند جا
بعد قول وبعد قسم وابتدا
چوں درآید درخبر او لام نیز
ان رامکسور خوانی اے عزیز
بعد موصول و ندا ولفظ حیث کلما
در جزا وشرط وعطف ہر دو باشددردعا
ایضاً بعد موصول وندا اے دلبرا
بعد حتیٰ ہم خبر از مبتدا
بعد تصدیق و تنبیہ حال داں
نظم جامی یاد گیری اے جواں

یہاں شاعر نے پانچ جگہ اَنَّ مفتوحہ کا محل بتایا ہے۔

❶ ”علم“ کے بعد جیسے: ﴿وَاعْلَمُوْآ اَنَّ اللّٰہ ......﴾[1]

---

[1] البقرۃ: ۱۹٤

۲ "ظن" کے بعد جیسے: ظَنَنْتُ أَنَّ عَمْرًوا قَائِمٌ.

۳ "درمیانِ کلام" میں جیسے: بَلَغَنِيْ أَنَّ زَيْدًا قَائِمٌ.

۴ "لَوْ" کے بعد جیسے: ﴿لَوْ اَنَّ مَا فِي الْاَرْضِ ......﴾[1]

۵ "لَوْلَا" کے بعد جیسے: لَوْلَا أَنَّهُ حَاضِرٌ لَغَابَ زَيْدٌ.

اس کی وجہ یہ ہے کہ: عَلِمَ يَعْلَمُ اور ظَنَّ يَظُنُّ کے بعد جملہ مفعول ہوتا ہے وہ درمیانِ کلام میں اَنَّ کا مدخول یا فاعل ہوگا، یا مفعول ہوگا یا مضاف الیہ ہوگا اور یا مبتدا ہوگا۔ ظاہر ہے کہ فاعل اور مفعول اور مبتدا اور مضاف الیہ کا مفرد ہونا ضروری ہے۔

لَوْ کے بعد اس لئے مفتوح پڑھا جاتا ہے کہ لَوْ شرطیہ فعل کا مقتضی ہے پس اَنَّ مفتوحہ اپنے جملہ کے ساتھ مل کر فعل محذوف کا فاعل ہوگا۔ تقدیری عبارت یوں ہوگی: "ثَبَتَ لَوْ اَنَّ مَا فِي الْاَرْضِ" اور "لَوْلَا" کے بعد مبتداء ہوتا ہے اور مبتدا کا مفرد ہونا ضروری ہے۔ مخفی نہ رہے کہ یہ اشعار بیانِ حصر کے لئے نہیں۔ لہٰذا ان پانچ مواضع کے علاوہ اور جگہ بھی ہیں جہاں پر فتح واجب ہے۔

۶ جب مجرور واقع ہو جیسے: ﴿بِاَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ ؕ.﴾[2]

۷ "مَنْ شرطیه" کے بعد جیسے: مَنْ أَنَّكَ قَائِمٌ.

۸ "لَوْلَا شرطیه" کے بعد جیسے: لَوْلَا أَنَّكَ مُنْطَلِقٌ.

۹ "حَتّٰى جاره" کے بعد جیسے: زَيْدٌ اَتٰى بِالسَّمَكَةِ حَتّٰى أَنَّهُ أَكَلَ رَأْسَهَا۔

۱۰ "حَتّٰى عاطفه" کے بعد جیسے: مَاتَ النَّاسُ كُلُّهُمْ حَتّٰى أَنَّ الْأَنْبِيَاءَ قَدْ مَاتُوْا۔

اور "اِنَّ مکسوزہ" کا محل گیارہ بتایا ہے:

۱ "قول کے بعد" جیسے: ﴿يَقُوْلُ اِنَّهَا بَقَرَةٌ ......﴾[3]

---

[1] لقمان: ۲۷ [2] التوبة: ۱۱۱ [3] البقرة: ٦٩

2. "قسم کے بعد": وَاللّٰہِ إِنَّ زَیْداً قَائِمٌ.
3. "ابتدائے کلام" میں: ﴿اِنَّآ اَعْطَیْنٰکَ ......﴾[1]
4. جب کہ خبر میں لامِ تاکید داخل ہو جیسے: ﴿واللّٰہُ یَعْلَمُ اِنَّکَ لَرَسُوْلُہٗ ......﴾[2]
5. موصول کے بعد جیسے: جَاءَ الَّذِیْ إِنَّ أَبَاہُ قَائِمٌ.
6. ندا کے بعد جیسے: ﴿یٰبَنِیَّ اِنَّ اللّٰہَ اصْطَفٰی لَکُمُ الدِّیْنَ﴾[3].
7. "حتیٰ ابتدائیہ" کے بعد جیسے: مَرِضَ فُلَانٌ حَتّٰی إِنَّہٗ لَا یَرْجُوْنَہٗ.
8. جب مبتداء کی خبر واقع ہو جیسے: زَیْدٌ إِنَّہٗ قَائِمٌ.
9. "حرفِ تصدیق" کے بعد جیسے کسی نے کہا زَیْدٌ فَاضِلٌ جواب میں کہا گیا نَعَمْ إِنَّہٗ فَاضِلٌ.
10. "حرفِ تنبیہ" کے بعد جیسے: ﴿اَلَآ اِنَّ اَوْلِیَآءَ اللّٰہِ ......﴾[4]
11. "واوِ حالیہ" کے بعد ﴿وَاِنَّ فَرِیْقاً مِّنَ الْمُؤْمِنِیْنَ ......﴾[5]

ان مواضع میں اِنَّ مکسورہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ قول کا مقولہ ہمیشہ جملہ ہوتا ہے۔ "ابتدائے کلام" اور "جوابِ قسم" بھی جملے ہوتے ہیں اور "لامِ مکسورہ" معنیٔ جملہ کی تاکید کرتا ہے، "اسمِ موصول" کے بعد جملہ ہونا ضروری ہے، "منادیٰ" کے بعد مستقل جملہ ہوتا ہے اور "حتیٰ ابتدائیہ" کے بعد جملہ ہوتا ہے اور "حرفِ تصدیق" کے بعد جملہ ہوتا ہے اور چوں کہ "حرفِ تنبیہ" کلام کے شروع میں ہوتا ہے اس لئے "حرفِ تنبیہ" کے بعد جملہ رہنا ضروری ہے، اگر بتاویل مفرد قرار دیا جائے تو خبر ہو کر کلام نہیں رہے گا۔ "واوِ حالیہ" کے بعد جملہ ہوتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ جہاں جملہ کو جملہ ہی رکھنا ضروری ہے تاویلِ مفرد کی کوئی

---

[1] الکوثر:1　[2] المنافقون:1　[3] البقرہ:132
[4] یونس:62　[5] الانفال:5

صورت نہیں تو وہاں "إِنَّ مکسورہ" ہی پڑھنا ضروری ہے اور جہاں جملہ کو تاویلاً مفرد بنا لینا ضروری ہے جملہ برقرار رکھنے کی کوئی ضرورت نہیں تو وہاں "أَنَّ مفتوحہ" ہی پڑھا جائے گا اور جہاں کہیں جملہ کو جملہ رکھنا بھی صحیح ہے اور تاویلاً مفرد بنا لینا بھی جائز ہے تو وہاں "إِنَّ مکسورہ" اور "أَنَّ مفتوحہ" دونوں طرح پڑھنا جائز ہے، چناں چہ جب مدخولِ أَنَّ مبتدا کی خبر ہو تو "أَنَّ مکسورہ و مفتوحہ" دونوں پڑھ سکتے ہیں جیسے: زَیْدٌ إِنَّهٗ فَاضِلٌ اس کی وجہ یہ ہے کہ خبر مفرد اور جملہ دونوں ہوسکتی ہے لیکن مفرد ہونا اکثر ہے۔ نیز یہ شعر حصر کے لئے نہیں اس لئے کہ ان مواضع کے علاوہ اور مواضع بھی ایسے ہیں جہاں "إِنَّ" مکسورہ ہوتا ہے۔

۱۲ "دُعَا" کے بعد جیسے: اَللّٰهُمَّ إِنَّكَ عَفُوٌّ ......۔

۱۳ "أَمْرٌ" کے بعد جیسے: ﴿اِذْهَبْ اِلٰى فِرْعَوْنَ اِنَّهٗ طَغٰى﴾[1]

۱۴ "نَهْيٌ" کے بعد جیسے: "لَا تَأْكُلْ هٰذَا الطَّعَامَ إِنَّهٗ حَرَامٌ"

۱۵ "حَيْثُ" کے بعد جیسے: "اِذْهَبْ حَيْثُ اِنَّ زَيْدًا ذَاهِبٌ"

۱۶ "ثُمَّ" کے بعد جیسے: ﴿ثُمَّ اِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِيْنَ هَاجَرُوْا ......﴾[2]

۱۷ "كُلْ" کے بعد۔

۱۸ "إِذَا" کے بعد۔

اب رہی یہ بات کہ إِنَّ وأَنَّ اور ان کی اخوات کو حروف مشبہ بالفعل کیوں کہتے ہیں؟

جواب یہ ہے کہ جملہ حروفِ مشبہ بالفعل، فعل کے ساتھ لفظاً، معنیً اور عملاً مشابہت رکھتے ہیں۔ لفظاً فعل کے ساتھ مشابہت اس طرح ہے کہ فعل جس طرح ثلاثی و رباعی مبنی علی الفتح اور مبنی علی السکون ہوتا ہے یہ حروف بھی اسی طرح ہیں اور فعل کے ساتھ معنیً مشابہت اس طرح رکھتے ہیں کہ ان حروف کے اندر بھی فعل کا

---

[1] النزعات: ۱۷ [2] النحل: ۱۱۰

معنیٰ پایا جاتا ہے مثلاً إِنَّ أَنَّ تو أَكَّدتُ کے معنیٰ میں اور لٰکِنَّ، اِستَدرَكتُ کے معنیٰ میں ہے اور لَعَلَّ، تَرَجَّیتُ کے معنیٰ میں اور لَیتَ، تَمَنَّیتُ کے معنیٰ میں ہے اور عملاً فعل کے ساتھ اس طرح مشابہت رکھتے ہیں کہ جس طرح فعل، فاعل اور مفعول کا عامل ہے اور یہ دونوں اس کے معمول ہیں اسی طرح یہ حروف بھی اپنے اسم اور خبر کے لئے عامل ہیں اور وہ دونوں اس کے معمول ہیں۔

اب یہاں چند اشکال ہیں۔

پہلا اشکال یہ ہے کہ فعل کی اصل لازم ہونا ہے اور اس میں فعل بافاعل جملہ تام ہوجاتا ہے جب کہ إِنَّ وأَنَّ کے کہ ان میں صرف اسم کے ساتھ جملہ کافی نہیں ہوتا، بل کہ خبر کی ضرورت پڑتی ہے۔

دوسرا اشکال یہ ہے کہ فعلِ متعدی میں گاہ بگاہ دو مفعول اور گاہ بگاہ تین مفعول ہوتے ہیں، بخلاف إِنَّ وأَنَّ کے۔

تیسرا اشکال یہ ہے کہ إِنَّ مثقلہ کو کبھی مخففہ کر کے یا ما کافہ اس پر داخل کر کے بےعمل بنا دینا جائز ہے، بخلاف فعل کے، کیوں کہ اس کی تین نسبتیں ہیں۔ معنی حدثی، نِسبَتُ الیٰ فَاعِل اور اِقتِرَان بِالزَّمَانِ، اس وجہ سے فعل عاملِ قوی ہے اس لئے فعل کا کوئی فرد کسی حالت میں عمل سے بے کار نہیں، بل کہ ہر فرد کچھ نہ کچھ عمل کرتا ہی رہے گا اور قاعدہ مشہور ہے کہ "ہیچ فعل غیر عامل نیست"۔

چوتھا اشکال یہ ہے کہ فعلِ متعدی کے اندر مفعول کو فاعل پر مقدم کرنا جائز ہے جیسے "ضَرَبَ عَمرًوا زَیدٌ" بخلاف إِنَّ وأَنَّ کے کہ ان کی خبر کو صرف ظرف واقع ہونے کی صورت کے علاوہ اور کہیں اسم پر مقدم کرنا جائز نہیں مثلاً "إِنَّ قَائِمٌ زَیداً" کہنا صحیح نہیں۔

پانچواں اشکال یہ ہے کہ فعلِ متعدی پہلے اسم یعنی فاعل کو رفع اور دوسرے اسم یعنی مفعول کو نصب دیتا ہے، حالاں کہ إِنَّ وأَنَّ پہلے اسم کو نصب اور دوسرے اسم

یعنی خبر کو رفع دیتے ہیں یہ تو معاملہ بالکل برعکس ہے۔ اب إِنَّ وأَنَّ کو حروف مشبہ بالفعل کہنا کیسے درست ہوگا؟

ان تمام اشکالات کا جواب یہ ہے کہ قاعدۂ مسلمہ ہے کہ مشبہ اور مشبہ بہ میں مِنْ کُلِّ وَجْہٍ مشابہت ضروری نہیں، بل کہ بعض وجوہ میں مشابہت کافی ہے۔ پانچویں اعتراض کا تحقیقی جواب یہ ہے کہ حروفِ مشبہ بالفعل، فعل کی فرع ہوئے تو ان کا عمل بھی فرعی ہونا چاہئے ورنہ فرع اور اصل عدمِ امتیاز کی بناء پر برابر ہوجائیں گے۔ اب عملِ فرعی تو یہ ہے کہ وہ حرف اسم کو نصب اور خبر کو رفع دے۔ یہی وجہ ہے کہ ان حروف کا عمل یہ ہے کہ ان حروف کا اسم منصوب اور خبر مرفوع ہوتی ہے۔

جملہ اور کلام میں فرق

جملہ اور کلام کے متعلق چند مذاہب ہیں۔ پہلا مذہب صاحبِ مفصل اور علامہ زمخشری اور صاحبِ لباب اور علامہ سیّد شریف اور اکثر نحاۃ کا ہے اور علامہ ابن حاجب کا رجحان بھی اس کی طرف ہے کہ جملہ اور کلام دونوں مصداقی حیثیت سے متحد ہیں کوئی فرق نہیں، لہٰذا دونوں کے درمیان تساوی کی نسبت ہے، یعنی ہر جملہ کلام ہے اور ہر کلام جملہ ہے۔

دوسرے مذہب والوں کے نزدیک جملہ اور کلام میں فرق ہے اس طور پر کہ جملہ غیر اللہ کے ساتھ خاص ہے اور ملوک کے کلام پر بھی جملہ کا اطلاق نہیں کیا جاتا ہے۔ لہٰذا قرآن کو جملۃ اللہ نہیں کہا جاتا ہے۔ شعر ؎

كَلَامُ الْمُلُوْكِ مُلُوكُ . الْكَلَامِ
عِبَارَةُ السُّعَادَةِ سُعَادَةُ الْعِبَارَةَ

بادشاہوں کی باتیں، باتوں کے بادشاہ ہیں۔ نیک کاروں کی باتیں باقی باتوں سے اچھی ہیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ کلام اور جملہ کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ کلام عام مطلق اور جملہ خاص مطلق ہے یعنی ہر جملہ کلام ہے لیکن ہر کلام جملہ نہیں۔

تیسرا مذہب شیخ جمال الدین بن ہشام اور صاحبِ تسہیل اور صاحبِ کشاف کا ہے کہ کلام جملہ سے خاص ہے کیوں کہ کلام صرف نسبتِ مقصودہ اور نسبتِ تامہ کو کہا جاتا ہے جو نسبت مقصود نہ ہو بل کہ مقصود کے تابع ہو وہ جملہ ہے کلام نہیں۔ مثلاً جَآءَنِیْ رَجُلٌ عَالِمٌ أَبُوْہُ۔ یہاں رَجُلٌ موصوف ابو مضاف ہ ضمیر مضاف الیہ۔ مضاف مضاف الیہ دونوں مل کر مبتداء مؤخر اور عَالِمٌ خبر مقدم مبتدا اور خبر مل کر جملہ اسمیہ ہو کے بتاویل مفرد صفت ہے رَجُلٌ موصوف کی، اب عَالِمٌ اَبُوْہُ جملہ ہے کلام نہیں کیوں کہ یہ پہلے جملے کا تابع ہے اور اسی طرح جو جزء جملہ ہو اس پر بھی کلام صادق نہیں آتا ہے مثلاً جملہ حالیہ "جَآءَ نِیْ زَیْدٌ وَھُوَ رَاکِبٌ." وَھُوَ رَاکِبٌ یہ جملہ اسمیہ حالیہ ہے اس کو کلام نہیں کہا جاتا ہے بل کہ جملہ کہا جائے گا۔ کیوں کہ یہ مستقل جملہ نہیں بل کہ جزء جملہ ہے، اس سے معلوم ہوا کہ کلام اور جملہ کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، جملہ عام مطلق ہے اور کلام خاص مطلق ہے، یعنی ہر کلام جملہ ہے لیکن ہر جملہ کلام نہیں۔ مخفی نہ رہے کہ آخری دونوں مذاہب کے نزدیک کلام اور جملہ کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت بھی بن سکتی ہے، اس میں تین مادے ہیں۔ ایک اجتماعی اور دو افتراقی۔ اب مادہ افتراقی کی مثال مثلاً کلام باری تعالیٰ اور کلامِ ملوک پر صرف کلام صادق آتا ہے جملہ صادق نہیں آئے گا، یہ دونوں مذاہب کا مسلک ہے اور مادّہ افتراقی کی دوسری مثال یہ ہے کہ جملہ حالیہ پر ہی صرف جملہ صادق آئے گا نہ کہ کلام، یہ دوسرے مذہب کا مسلک ہے اور مادہ اجتماعی کی مثال یہ ہے کہ جہاں کہیں جملہ مقصودہ ہو اور قول باری اور کلام الملوک بھی ہو تو دونوں مذاہب کے نزدیک جملہ بھی ہے اور کلام بھی ہے اس لئے کہ یہ دونوں نسبتِ مقصودہ بھی ہیں اور کلام اللہ اور کلام الملوک بھی ہے۔ کیوں کہ دونوں مذاہب کے

نزدیک اس میں کلام اور جملہ کی شرط پائی گئی ہے۔

یائے نسبتی اور یائے مصدری میں فرق

پہلے یہ بات جان لیجئے کہ اسم کے آخر میں یائے نسبتی لاحق کرنے میں دو فائدے ہیں:

❶ جامد کو مشتق کے معنی میں کرنا، مثلاً تمیم جامد تھا یائے نسبتی لاحق کر کے تمیمی کردیا بمعنی قبیلۂ تمیم والا۔

❷ وصفِ محض کو مشتق کے معنی میں کرنا، مثلاً قیامی یعنی وہ شخص جو وصفِ قیام کے ساتھ موصوف ہو۔ اگر یائے مصدری کے ساتھ ساتھ تائے مصدری بھی زیادہ کی جائے تو مشتق یا معنی مشتق کو خالص وصف میں یعنی معنی مصدری میں کرے گا مثلاً فاعلیت اور مفعولیت بمعنی فاعل ہونا اور مفعول ہونا۔ تمیمیت بمعنی تمیمی ہونا۔ دونوں میں فرق کرنے کا قاعدہ یہ ہے کہ جو یاء، لفظِ منسوب سے تعبیر کی جاتی ہے یاء کی جاسکتی ہے اور لحوقِ یاء کی جانب منسوب ہوسکے وہ یاء نسبتی ہے جیسے بَصَرِیٌ ای مَنْسُوْبٌ اِلَی الْبَصْرَۃِ. بَغْدَادِیٌّ ای مَنْسُوْبٌ اِلَی الْبَغْدَادِ۔ بَرْمِیٌّ ای مَنْسُوْبٌ اِلَی الْبَرْمَا.

ان میں یائے نسبتی ہے اس لئے کہ یاء کو لفظِ منسوب سے تعبیر کیا جارہا ہے اور بواسطہ حرفِ جر بصرہ اور بغداد اور برما کی طرف مضاف ہے اور یائے مصدری میں لفظِ کون کے ساتھ بتقدیر اسم تعبیر کرسکیں اور ملحوقِ یاء اس کون کی خبر واقع ہے جیسے الفاعلیۃ میں ای کَوْنُ الاِسْمِ فَاعِلاً کے ساتھ تعبیر کیا جاسکتا ہے اور ملحوق یاء یعنی فاعلا ترکیب میں کون کی خبر واقع ہورہی ہے۔

مصدر اور مفعولِ مطلق میں فرق

مصدر وہ ہے جو معنی حدثی پر دلالت کرنے کے ساتھ ساتھ اس سے فعل نکلتا ہو

یعنی مصدر ہونے کے لئے دو شرطیں ہیں:

❶ فعل کا معنی حدثی پر دلالت کرنا۔

❷ اس سے فعل وغیرہ نکلنا جیسے ضَرَبَ۔ اَلضَّرْبُ مصدر سے نکلا ہے اور مفعولِ مطلق وہ مصدر ہے جو اپنے ماقبل کا ہم معنی ہو جیسے ضَرَبْتُ ضَرْباً مفعولِ مطلق ہے وہ اپنے ماقبل فعل ضَرَبَ کا ہم معنی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ مفعولِ مطلق کے لئے صرف مصدر یعنی معنی حدثی کا ہونا کافی ہے، اس سے فعل نکلنا شرط نہیں، جیسے ویحۃ، ویلۃ مفعول مطلق ہے اور اس سے کوئی فعل نہیں نکلتا۔ لہٰذا دونوں کے درمیان عام و خاص مطلق کی نسبت ہے مفعولِ مطلق، عام مطلق ہے اور مصدر، خاص مطلق ہے یعنی ہر مصدر، مفعولِ مطلق ہوسکتا ہے لیکن ہر مفعولِ مطلق، مصدر نہیں ہوسکتا۔ اس فرق کی وجہ یہ ہوئی کہ مصدر میں ایک شرط زائد ہے جو مفعولِ مطلق میں نہیں یعنی اس سے فعل نکلنا شرط ہے اور زیادتیٔ شرط سے شئی خاص ہوجاتی ہے اس شئی سے جس میں یہ شرط نہ ہو جیسے ضرباً، ضربت ضرباً میں یہ مفعولِ مطلق اور مصدر کی مثال ہے۔ ویحۃ، ویلۃ یہ دونوں صرف مفعولِ مطلق کی مثال ہیں یہ دونوں مصدر نہیں ہیں کیوں کہ ان سے کوئی فعل نہیں نکلتا۔

خاصہ اور حد میں فرق

دونوں میں دو طرح سے فرق ہے:

❶ اَلْفَرْقُ بَیْنَ الحَدِّ والْخَاصَّۃِ اَنَّ الْحَدَّ لَا بُدَّ اَنْ یَّکُونَ فِی جَمِیْعِ آحَادِ الْمَحْدُوْدِ وَالْخَاصَّۃُ ھِیَ الَّتِیْ تَکُونُ فِیْ بَعْضِ اَحَادِھَا خَاصَّۃً.

یعنی تعریف (حد) کے اندر یہ ضروری ہے کہ وہ اپنے تمام افراد میں موجود ہو اور خاصہ کے اندر اپنے مختص بہ کے جملہ افراد میں ہونا ضروری نہیں بل کہ بعض افراد میں خصوصی طور پر ہو اور بعض افراد میں نہ ہونا بھی درست ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ تعریف (حد) کے اندر جَامِعٌ لِأَفْرَادِہٖ اور مَانِعٌ عَنْ دُخُوْلِ الْغَیْرِ ہونا شرط ہے اور خاصہ کے اندر لِجَمِیْعِ اَفْرَادِ الْمُخْتَصِّ بہ ہونا شرط نہیں بل کہ صرف وَلَا یُوْجَدُ فِی غَیْرِہٖ ہونا شرط ہے اور صرفیوں کے نزدیک یہ بھی شرط نہیں، مثلاً اسم کی تعریف یہ ہے کہ جو معنی مستقل پر دلالت کرے اور زمانہ بھی نہ ہو جیسے زَیْدٌ ضَرَبَ فِی الدَّارِ لہٰذا ضرب اسم نہ ہوگا اس لئے کہ اس میں زمانہ موجود ہے اور فی بھی اسم نہ ہوگا اس لئے کہ وہ مستقل معنی پر دلالت نہیں کرتا اور دخولِ تنوین اسم کے خاصہ ہونے کے باوجود اسم کے جملہ افراد میں موجود نہیں بل کہ بعض افراد میں موجود ہے، مثلاً زید کے اندر تنوین موجود ہے اور بعض اسم کے اندر تنوین موجود نہیں جیسے زید، بکر، عمر۔ حالت وقف میں۔ اور تین جگہوں میں اسم پر دخولِ تنوین ممنوع ہے۔

(ا) مضاف جیسے: غُلَامُ زَیْدٍ۔

(ب) معرف باللام جیسے: اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ۔

(ج) غیر منصرف جیسے: جَاءَ نِيْ أَحْمَدُ۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ مضاف اور الف لام اور تنوین کے ذریعہ اسم تام ہوتا ہے، اب مضاف یا الف لام ہونے کی صورت میں اسم پر تنوین بھی داخل ہے تو اسم کو تام کرنے والے دو آلوں کا اجتماع لازم آئے گا اور یہ جائز نہیں، اور غیر منصرف پر اندر دخولِ تنوین اس لئے ممنوع ہے کہ وہ فعل کے ساتھ مشابہت رکھتا ہے اور فعل پر دخولِ تنوین ممنوع ہے لہٰذا غیر منصرف پر بھی دخولِ تنوین ممنوع ہے۔

❷ تعریف کے ذریعہ معرف کے وجودِ ذہنی کا علم حاصل ہوتا ہے مثلاً زید اس کا اسم ہونا آپ کو اس طرح معلوم ہوا کہ وہ مستقل معنی پر دلالت کرتا ہے، اس میں زمانہ بھی نہیں، اور خاصہ کے ذریعہ مختص بہ کے وجودِ خارجی کا علم حاصل ہوتا ہے مثلاً زید کے اندر جب تنوین دیکھی گئی تو زید کا اسم ہونا معلوم ہوا کیوں کہ خاصۂ اسم، تنوین

موجود ہے، یہی وجہ ہے کہ ہر شئی کے اندر حد اور خاصہ دونوں کی ضرورت پڑتی ہے تاکہ معرف کا وجودِ ذہنی اور وجودِ خارجی دونوں معلوم ہوجائیں۔

خاصہ اور خاصیت میں فرق

دونوں میں دو طرح سے فرق ہے:

❶ شئی کا وہ اثر جو شئی پر مرتب ہوتا ہے اس کو خاصیت کہا جاتا ہے خواہ اس کے ساتھ مختص ہو یا نہ ہو بل کہ دوسرے میں بھی پایا جائے مثلاً متعدی ہونا بابِ افعال کی خاصیت ہے جیسے فَرِحَ بمعنی خوش ہوا۔ اَفْرَحَ بمعنی خوش کیا بروزنِ اَکْرَمَ اور یہ خاصیت بابِ تفعیل میں بھی ہے جیسے فَرِحَ بمعنی خوش ہوا اور فَرَّحَ بمعنی خوش کیا بروزنِ صَرَّفَ بخلاف خاصہ کے کہ شئی کا خاصہ اس کے ساتھ مختص ہوتا ہے اور دوسرے میں نہیں پایا جاتا ہے مثلاً دخولِ تنوین اسم کا خاصہ ہے لہٰذا تنوین فعل اور حرف پر داخل نہیں ہوتی۔

❷ کبھی کبھار خاصہ، خاصیت، خصیصہ ایک ہی معنی میں استعمال ہوتے ہیں۔

کَم خبریہ اور کَم استفہامیہ میں فرق

عدد سے کنایہ کرنے کے لئے دو الفاظ ہیں کَم وکذا. پھر کم کی دو قسمیں ہیں۔ اوّل استفہامیہ جو کسی انجان چیز کے متعلق سوال کے لئے آتا ہے۔ دوم خبریہ جو کسی چیز کی خبر دینے کے لئے آتا ہے۔ یہ تکثیر کے معنی کا فائدہ دیتا ہے۔ دونوں ابتدائے کلام کو چاہتے ہیں کیوں کہ استفہامیہ میں معنی استفہام خود انشاء ہے اور کم خبریہ تکثیر کا فائدہ دینے کی وجہ سے انشائے تکثیر کے معنی میں ہے اور ہر انشاء، صدرِ کلام کو چاہتا ہے یا یوں کہا جائے کہ کم خبریہ میں انشاء کے معنی تو نہیں بل کہ کم استفہامیہ پر حمل کرتے ہوئے اس کو شروعِ کلام میں لایا جاتا ہے اب کم خبریہ اور انشائیہ کے درمیان چند وجوہ سے فرق ہے۔

❶ کَمْ استفہامیہ کی تمیز ہمیشہ منصوب ومفرد ہوگی بشرطیکہ مِنْ جارہ داخل نہ ہو مثلاً کَمْ رَجُلاً عِنْدَكَ۔ اور کَمْ خبریہ کی تمیز کبھی مفرد، مجرور ہوتی ہے اور کبھی جمع مجرور ہوتی ہے مثلاً کَمْ مَالٍ اَنْفَقْتُ وكَمْ دُوْرٍ بَنَيْتُ.

❷ کم استفہامیہ تمیز کو نصب دیتا ہے اور کم خبریہ جر دیتا ہے۔

❸ کم خبریہ کی تمیز پر مِن جارہ داخل ہونا کثیر ہے اور کم استفہامیہ اس کے برعکس ہے۔ نیز استفہامیہ کی تمیز پر مِن جارہ داخل ہونا واجب ہوگا جب کم اور تمیز کے درمیان فعل متعدی آجائے جیسے باری تعالیٰ کا قول ہے ﴿وَكَمْ اَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ﴾[1] ﴿سَلْ بَنِي اِسْرَآءِيْلَ كَمْ اٰتَيْنٰهُمْ مِّنْ اٰيَةٍ﴾[2] یہ دونوں کم خبریہ اور استفہامیہ دونوں کی مثال ہوسکتی ہے۔ کم کی تمیز حذف کرنے کے لئے تین شرائط ہیں۔

❶ کم کے بعد اسم مرفوع واقع ہو۔

❷ کوئی فعل واقع ہو۔

❸ کم کے بعد جمع ہو۔

یہ شرائط صرف کم استفہامیہ میں ہوسکتی ہیں نہ کہ کم خبریہ میں۔

وصف اور صفت میں فرق

صفت اور وصف میں بالذات کوئی فرق نہیں۔ البتہ اعتباری فرق یہ ہے کہ وصف کہا جاتا ہے واصف (بیان کرنے والے) کے اعتبار سے اور صفت کہا جاتا ہے موصوف کے اعتبار سے۔ گویا شئ واحد کو واصف کے لحاظ سے وصف کہا گیا اور موصوف کے لحاظ سے صفت کہا گیا۔

فائدہ جلیلہ: صفت اصل میں وَصْفٌ تھا عِدَةٌ کے قاعدے کے مطابق واو کو حذف

---

[1] قصص: ۵۸ [2] بقرہ: ۲۱۱

کر کے اس کے آخر میں تائے عوض کو لاحق کر دیا گیا اس کو تائے عوضیہ کہا جاتا ہے۔
اور کلامِ عرب میں تاء کی چند قسمیں ہیں۔

① تائے مصدریہ جو اسمِ مشتق یا اسمِ جامد کے آخر میں یائے مشدد کے ساتھ لاحق ہوکر مصدر کا معنی پیدا کرتی ہے جیسے فاعلیت بمعنے فاعل ہونا۔ مفعولیت بمعنی مفعول ہونا۔ رجلیت بمعنی رجل ہونا۔ تمیمیت بمعنی تمیمی ہونا۔

② کسی حرف محذوف کے عوض میں اسم کے آخر میں لاحق ہو جیسے عِدَةٌ، زِنَةٌ صِفَةٌ. ثِقَةٌ. اصل میں وَعْدٌ. وَزْنٌ. وَصْفٌ. وَثْقٌ تھا۔

③ تائے جمع جو جمع کے معنی پر دلالت کرتی ہے جیسے مَلَائِكَةٌ، طَلَبَةٌ. جَمَعَةٌ كَتَبَةٌ، وَرَثَةٌ۔

④ تائے مؤنث جو مذکر کو مؤنث بنا دیتی ہے جیسے قَائِمَةٌ، ضَارِبَةٌ۔

⑤ تائے مذکر جو عدد کے آخر میں لاحق ہوتی ہے جیسے ثَلٰثَةُ اَيَّامٍ۔

⑥ تائے منتقلہ جو اسمِ مشتق کو اسمِ جامد کے معنی میں کر دیتی ہے جیسے مُقَدِّمَةٌ، فَاتِحَةٌ، عَاقِبَةٌ، ذَبِيْحَةٌ۔

⑦ تائے مبالغہ جو مبالغہ کے صیغہ کے آخر میں لاحق ہوتی ہے جیسے عَلَّامَةٌ، فَهَّامَةٌ، كَافِيَةٌ، فَهَّالَةٌ۔

⑧ کثرت کے معنی پر دلالت کرنے والی تاء جو اسمِ ظرف کے آخر میں لاحق ہوتی ہے جیسے مَقْبَرَةٌ، مَدْرَسَةٌ، مَأْسَدَةٌ، مَزْرَعَةٌ۔

⑨ تائے قصر جو قصر کے آخر میں لاحق ہوتی ہی جیسے حَمْدَلَةٌ، بَسْمَلَةٌ سَمْعَلَةٌ، حَوْقَلَةٌ۔

⑩ تائے متکلم جو ماضی کے واحد متکلم پر ہوتی ہے جیسے فَعَلْتُ، ضَرَبْتُ۔

⑪ تائے خطاب جو فعل ماضی کے مذکر حاضر اور مؤنث حاضر کے صیغے میں ہوتی ہے جیسے فَعَلْتَ، فَعَلْتِ۔

⓬ تائے مادیہ جو صیغہ کے مادہ میں ہوتی ہے جیسے قَتَلَ میں تا ہے۔

نوٹ: مؤنث حاضر کے صیغے کے آخر میں جب ضمیرِ منفصل لاحق ہوتو تائے خطاب کے ساتھ ایک یاء بڑھائی جاتی ہے جیسے حدیث شریف میں آیا ہے لَئِنْ كُنْتِ قَرَأْتِيهِ لَقَدْ وَجَدْتِيهِ (اَلْحَدِيْثُ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ)۔ یہاں قَرَأْتِ اور وَجَدْتِ کے اندر ایک یاء لائی گئی ہے۔

⓭ تاء علامتیہ جو بابِ افتعال اور بابِ تفاعل اور تفعل وغیرہ میں ہوتی ہے جیسے اِجْتَنَبَ، تَقَبَّلَ، تَنَازَعَ۔

⓮ تائے وحدت جو ایک ہی معنی پر دلالت کرتی ہو جیسے كَلِمَةٌ، نَفْحَةٌ۔

اشتقاقِ صغیر واشتقاقِ کبیر واشتقاقِ اکبر میں فرق

اشتقاق کا لغوی معنی پھٹنا اور اصطلاحی معنی اصول سے فروعات کی طرف نکلنا، پھر اشتقاق کی تین قسمیں ہیں۔ صغیر۔ کبیر۔ اکبر۔ تینوں میں فرق یہ ہے کہ اشتقاقِ صغیر وہ ہے جو حروفِ مادی اور ترتیب دونوں میں مشترک ہو جیسے ضَرَبَ، ضَرْبٌ سے مشتق ہے، مادہ ض۔ ر۔ ب میں دونوں مشترک ہیں۔ ایسے ہی ترتیب اور معنی میں بھی مشترک ہیں اور اشتقاقِ کبیر وہ ہے جو حروف مادی میں مشترک ہو لیکن ترتیب میں مشترک نہ ہو جیسے حمد اور مدح اور جذب اور جبذ۔ اس میں جبذ مشتق ہے جذب سے دونوں کے معنی کھینچنے کے ہیں جبذ اور جذب مادۂ حروف میں مشترک ہیں لیکن ترتیب میں مشترک نہیں۔ اشتقاقِ اکبر وہ ہے کہ جو اکثر حروف مادہ میں شریک ہو تمام میں شریک نہ ہو جیسے فلق، فلح، فلذ۔

ضم، فتح، کسر، وقف، ضمہ، فتحہ، کسرہ، سکون، رفع، نصب، جر، جزم میں فرق

ضم، فتح، کسر، وقف حرکتِ بنائیہ یعنی مبنی کے ساتھ خاص ہیں اور رفع، نصب،

جر، جزم حرکتِ اعرابیہ کے ساتھ خاص ہیں اور اردو میں پیش، زبر، زیر، ساکن کہا جاتا ہے اور ضمہ، فتحہ، کسرہ، سکون معرب اور مبنی دونوں میں عام ہے۔ وَنِعْمَ مَاقِیْلَ شعر۔

رفع ونصب وجر وجزم ایں ہر چہار
از برائے معرب آمد اختیار
ضم وفتح وکسر ووقف اندر شمار
از برائے مبنی آمد ہر چہار
ضمہ وفتحہ وکسرہ ہم سکون
ایں ہمہ رامشترک داں یاد دار

حرکتِ اعرابیہ اور حرکتِ بنائیہ کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہوگی اور اس کے لئے تین مادوں کا ہونا ضروری ہے۔ ایک وہ مادہ جہاں حرکتِ اعرابیہ اور حرکتِ بنائیہ دونوں پائی جائیں جیسے ضمہ، کسرہ، فتحہ، دوسرا مادہ جہاں صرف حرکتِ اعرابیہ پائی جائے اور حرکتِ بنائیہ نہ پائی جائے جیسے رفع، نصب، جر۔ تیسرا مادہ جہاں صرف حرکتِ بنائیہ پائی جائے اور حرکتِ اعرابیہ نہ پائی جائے جیسے ضم، فتح، کسر۔

وقف، جزم اور سکون میں فرق

ان کے متعلق دو مذہب ہیں۔

❶ وقف، جزم، سکون سب کے ایک ہی معنی ہیں اور ان کے درمیان کوئی فرق نہیں۔

❷ ان تینوں میں ایک فرق یہ ہے کہ جزم اس سکون کا نام ہے جو کسی عامل اور موثر کا اثر ہو۔ مثلاً لَمْ یَضْرِبْ اور وقف اس سکون کا نام ہے جو کسی موثر کا اثر اور کسی

عامل کا عمل نہ ہو۔ مثلاً زَیْد. عَمْرو. بَکْر وغیرہ اور سکون دونوں میں عام ہے۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ جزم معرب کے ساتھ خاص ہے اور وقف مبنی کے ساتھ خاص ہے اور سکون معرب اور مبنی دونوں میں عام ہے۔ جیسے اس سے پہلے مفصلاً گذرا ہے۔

معطوف علیہ اور معطوف کے درمیان فصلِ اجنبی ہونے اور نہ ہونے میں فرق

معطوف علیہ اور معطوف کے درمیان اگر فصلِ اجنبی ہو جیسے زَیْدٌ فِی الْمَسْجِدِ وَعَمْرٌو تو معطوف علیہ مقصود بالذات کے درجہ میں ہوگا اور معطوف مقصود بالتبع کے درجہ میں ہوگا۔ لہٰذا زید کا مسجد میں دخول، مقصود بالذات کے اعتبار سے ہے بخلاف عمرو کے کہ اس کا مسجد میں دخول کوئی خاص غرض سے نہیں ہوگا بل کہ زید کا ساتھی یا اور اعتبار سے دخولِ مسجد ہوا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مسجد کے بعد عمرو کو لایا ورنہ دَخَلَ زَیْدٌ وَعَمْرٌو فِی الْمَسْجِدِ ہوتا۔ جس طرح باری تعالیٰ کا قول ہے ﴿وَاِذْ یَرْفَعُ اِبْرَاهِیْمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَیْتِ وَاِسْمٰعِیْلُ﴾[1] یہاں حضرت ابراہیم علیہ الصلاۃ والسلام اور حضرت اسماعیل علیہ الصلاۃ والسلام کے درمیان قَوَاعِدُ مِنَ الْبَیْتِ کے الفاظ سے فصل اس لئے لائی گئی ہے کہ اصل مقصود بالذات کے اعتبار سے بیت بنانے والے حضرت ابراہیم علیہ الصلاۃ والسلام ہیں اور حضرت اسماعیل علیہ الصلاۃ والسلام نے اپنے والد صاحب کے ساتھ بِالتَّبع قَوَاعِدْ رکھا ہے ورنہ وَاِذْ یَرْفَعُ اِبْرَاهِیْمُ وَاِسْمَاعِیْلُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَیْتِ ہوتا۔ اسی طرح باری تعالیٰ کا قول ﴿وَقُلْنَا یَآ اٰدَمُ اسْکُنْ اَنْتَ وَزَوْجُکَ الْجَنَّةَ﴾[2] اور قُلْنَا یَآ اٰدَمُ وَزَوْجُکَ اُسْکُنَا فِی الْجَنَّةِ نہیں ہے کیوں کہ پہلی صورت میں آیت کریمہ کا مطلب یہ ہوگا کہ اصل جنت کے اندر حضرت آدم علیہ الصلاۃ والسلام سکونت کرنے

---

[1] بقرہ: ۱۲۷ [2] بقرہ: ۳۵

والے ہیں اور حضرت حوا حضرت آدم علیہ الصلاۃ والسلام کے تابع ہو کر ساکنہ جنت ہیں۔ اول مقصود بالذات ثانی مقصود بالتبع ہے اور صورتِ ثانیہ میں دونوں کی سکونت میں برابری ہوگی۔ اصل اور تابع کا کوئی لحاظ نہ ہوگا اور یَا آدَمُ اسْکُنْ اَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ اس آیت شریف میں ایک دوسرا قاعدہ اَلشَّیْءُ بِالشَّیْءِ یُذْکَرُ کے اعتبار سے ذکر کیا جاتا ہے کہ آیت شریفہ میں اُسْکُنْ وَزَوْجُكَ کے درمیان اَنْتَ ضمیرِ منفصل کیوں ذکر کی گئی ہے؟ جواب یہ ہے کہ جب اسمِ ظاہر کو ضمیر متصل پر عطف کیا جائے تو دونوں کے درمیان ضمیرِ مرفوع منفصل برائے تاکید لانا ضروری ہے کیوں کہ معطوف علیہ کے فعل کے ساتھ شدتِ اتصال کی وجہ سے اسمیت میں کچھ نقص آکر گویا جزءِ فعل ہوگیا جب کہ معطوف اسمِ ظاہر ہے اور اپنی اصلی حالت میں باقی ہے اور معطوف علیہ اور معطوف میں سے معطوف علیہ کو فوقیت حاصل ہے کیوں کہ معطوف علیہ اصل ہے اور معطوف فرع ہے۔ اصل کی فرع پر فوقیت ایک ظاہر بات ہے۔ اس صورت میں اگر فصلِ اجنبی نہ لایا جائے تو معطوف کی فوقیت فرع ہونے کے باوجود معطوف علیہ پر لازم آئے گی جو کہ اصل ہے۔ اس خرابی سے احتراز کے لئے ضمیرِ منفصل لانا ضروری ہوا۔ ضمیرِ مرفوع متصل پر اسمِ ظاہر کا عطف کرنا چند شرائط کے ساتھ جائز ہے۔

❶ ضمیرِ مرفوع متصل پر اسمِ ظاہر کا عطف کرنا ضمیرِ مرفوع منفصل کے ساتھ تاکید لانے کی شرط پر جائز ہے ورنہ ممنوع ہے جیسے ضَرَبْتُ اَنَا وَزَیْدٌ۔

❷ دوسری صورت یہ ہے کہ ضمیرِ متصل اور معطوف کے درمیان کوئی فصل واقع ہو ان دو شرطوں کے ساتھ ضمیرِ مرفوع متصل پر ایک اسمِ ظاہر کا عطف صحیح ہے ورنہ نہیں۔ یہ علامہ ابن حاجب رحمہ اللہ تعالیٰ مصنف کافیہ کا مسلک ہے اور بصریوں کے نزدیک ان شرائطِ مذکورہ کے بغیر تو صحیح ہے لیکن مستحسن نہیں بل کہ قبیح ہے۔ کوفیوں کے نزدیک بلاقباحت جائز ہے۔

تخئیل اور تکلف میں فرق

تخئیل یہ ہے کہ کسی فعل کا فاعل اپنی ذات میں ماخذ کا حصول دکھائے یا جتائے کہ جس سے صرف بناوٹ ہی مقصود ہو جیسے تمارض. تجاھل۔ یعنی اس نے اپنے آپ کو مریض ظاہر کیا اور جاہل ظاہر کیا۔ حالاں کہ حقیقت میں مریض اور جاہل نہیں اور تکلف یہ ہے کہ کسی فعل کا فاعل ماخذ میں تصنع یا بناوٹ ظاہر کرے جو حقیقت کے خلاف ہے جیسی تکابر. تعالم اس نے اپنے آپ کو بڑا ظاہر کیا۔ حالاں کہ حقیقت میں بڑا نہیں اور اپنے آپ کو عالم ظاہر کیا۔ حالاں کہ درحقیقت عالم نہیں۔ اب تکلف اور تخئیل میں فرق یہ ہے کہ تکلف میں جو فعل ہوتا ہے اس میں بناوٹ کے ساتھ امرِ محبوب اور مرغوب ہونا بھی شرط ہے بخلاف تخئیل کے کہ اس کے اندر امرِ محبوب اور مرغوب کا ہونا کوئی شرط نہیں جیسے شعر:

؎ تَعَالَلْتِ کَیْ اَشْجٰی وَمَابِكِ عِلَّةٌ
تُرِیْدِیْنَ قَتْلِیْ قَدْ ظَفِرتِ بِذٰلِكَ

”تو اپنے آپ کو بیمار ظاہر کرتی ہے کہ میں غمگین ہو جاؤں حالاں کہ تو بیمار نہیں تو مجھے مار ڈالنے کا ارادہ کر رہی ہے۔ بے شک تو اس میں کامیاب ہے۔“

خلاصہ یہ ہے کہ دونوں میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ تخئیل عام مطلق ہے اور تکلف خاص مطلق ہے۔

عَمرو بفتح العین اور عُمر بضم العین میں فرق

مختلف فنون کی کتب میں دیکھا جاتا ہے کہ لفظِ عمرو بفتح العین واوَ کے ساتھ لکھتے ہیں اور لفظِ عمر بضم العین بغیر واوَ کے لکھتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ بتائی جاتی ہے کہ کسی کو حضرت عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے نام سے غلط فہمی نہ ہو اور عمرو اور عمر دونوں میں باہمی فرق اور امتیاز حاصل ہو۔ یہاں اگر یہ کہا جائے کہ عُمَرُ بِضَمِّ الْعَیْنِ مَعَ الْوَاوِ

لکھا جائے تب بھی باہمی فرق اور امتیاز حاصل ہوجائے۔اس کا جواب یہ ہے کہ عمر بضم العین اور عمرو بفتح العین دونوں میں عمر بضم العین عرب کے لئے ثقیل ہے بہ نسبت عمرو بفتح العین کے کیوں کہ اس میں عین پر فتحہ ہے اور فتحہ کا اخف الحرکات ہونا صرفیوں کا ایک مسلمہ قاعدہ ہے اور عمر بضم العین میں عین پر ضمہ ہے اور ضمہ کا بہ نسبت فتحہ ثقیل ہونا بھی صرفیوں کا ایک مسلمہ قاعدہ ہے۔اب اگر عمر میں واوٗ بھی اس کے ساتھ لاحق کردیا جائے تو ثقالت پر ثقالت لازم آئے گی۔اسی وجہ سے واوٗ کو عمرو بفتح العین کے ساتھ لکھا جاتا ہے۔نیز یہاں اور دو قابلِ ضبط نکتے ہیں۔

❶ حالتِ نصب میں عمرو بفتح العین بھی بغیر واوٗ لکھا جاتا ہے۔اس وجہ سے کہ عمراً کے الف سے خود بخود یہ تمیز ہوجاتی ہے کہ یہ حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کا نام نہیں ہے کیوں کہ عُمر بضم العین لفظِ غیر منصرف ہونے کی وجہ سے اس کے آخر میں رسمِ خط کے لحاظ سے الف نہیں لکھا جاتا کیوں کہ رسمِ خط کا الف تنوین کے قائم مقام ہے چوں کہ تنوین غیر منصرف میں نہیں آتی اس لئے اس کے قائم مقام رسمِ خط کا الف بھی غیر منصرف میں نہیں آتا۔

❷ دوسرا نکتہ یہ ہے کہ عُمر بمعنی حیات (زندگی) عام طور پر بضم العین مستعمل ہوتا ہے مگر مخفی نہ رہے کہ لامِ قسم داخل ہونے کے بعد اس کا عین کلمہ مفتوح ہوجاتا ہے۔
جیسا کہ ایک شعر میں استعمال فرمایا ہے۔شعر:

ے تَعْصِی الْاِلٰہَ وَاَنْتَ تُظْهِرُ حُبَّهٗ
هٰذَا لَعَمْرِیْ فِی الْفِعَالِ بَدِیْعٗ
لَوْکَانَ حُبُّكَ صَادِقًا لَاَطَعْتَهٗ
اِنَّ الْمُحِبَّ لِمَنْ یُّحِبُّ مُطِیْعٗ

اس شعر کے اندر ھٰذَا لَعَمْرِیْ بفتح العین ہے نہ کہ بضم العین اس کی وجہ یہ ہے کہ اس قسم کا لفظ کلام عرب میں کثیر الاستعمال ہے اور کثیر الاستعمال کا تقاضا خفت ہے

اور چوں کہ فتحہ اخف الحرکات ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس ضمہ سے فتحہ کی طرف عدول کیا گیا ہے۔

علم اور معرفت میں فرق

علم اور معرفت میں مختلف وجوہ سے فرق بیان کیا جاتا ہے۔

❶ معرفت اور علم مصداقی حیثیت سے ایک ہی ہیں۔ ان میں کوئی فرق نہیں ہے۔

❷ علم اِدْرَاك بِالْقَلْب کو کہتے ہیں اور معرفت اِدْرَاك بِالْحَوَاس کو کہتے ہیں۔ جیسا کہ شاعر نے فرمایا:

؎ معرفت میں اس خدائے پاک کے
اڑتے ہیں ہوش و حواس ادراک کے

❸ علم کا اطلاق ادراکِ کلیات میں ہوتا ہے اور معرفت کا استعمال جزئیات میں ہوتا ہے۔

❹ علم کا استعمال مرکبات میں ہوتا ہے اور معرفت کا استعمال بسائط میں ہوتا ہے۔

❺ علم کی ضد جہل آتی ہے اور معرفت کی ضد انکار آتی ہے۔ جیسے قرآن کریم میں ہے۔ ﴿وَجَآءَ اِخْوَةُ يُوسُفَ فَدَخَلُوْا عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهٗ مُنْكِرُوْنَ﴾[1] مخفی نہ رہے کہ یہ فرق تُعْرَفُ الْاَشْيَاءُ بِاَضْدَادِهَا کے قبیل سے ہے۔

❻ معرفت مسبوق بالنسیان اور بالجہل ہوتا ہے بخلاف علم کے اس وجہ سے عارف کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر نہیں ہوتا۔ اللہ تعالیٰ کو عارف نہیں کہا جاتا بل کہ اللہ تعالیٰ کو علیم کہا جاتا ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا علم ابدی اور قدیم ہے۔

❼ امام رافعی نے یہ فرمایا کہ معرفت تدقیق و تامل کو چاہتی ہے۔ علم میں یہ بات نہیں يقال عَلِمَ اللّٰهُ وَلَا يُقَالُ عَرَفَ اللّٰهُ۔

---

[1] یوسف: ۵۸

⑧ علم کا تعلق صفات کے ساتھ ہوتا ہے اور معرفت کا تعلق ذات کے ساتھ ہوتا ہے۔

⑨ معرفت دائمی طور پر متعدی بیک مفعول ہوتی ہے بخلاف علم کے کہ وہ کبھی متعدی بیک مفعول اور کبھی متعدی بدو مفعول ہوتا ہے جیسے عَلِمْتُ زَیْداً عَالِماً اور کبھی متعدی بسہ مفعول ہوتا ہے۔ جیسے اَعْلَمَنِیَ اللّٰہُ زَیْداً فَاضِلاً۔

صفاتِ کمالیہ اور صفاتِ مستحسنہ اور صفاتِ مذمومہ میں فرق

صفات کی تین قسمیں ہیں۔ کمالیہ۔ مستحسنہ۔ مذمومہ۔ اب تینوں میں فرق یہ ہے کہ صفاتِ کمالیہ وہ صفات ہیں کہ جن میں کوئی نقص نہ ہو بل کہ کمالیت کے اعلیٰ درجہ پر ہوں۔ جیسے باری تعالیٰ کی جملہ صفات ہیں۔ صفاتِ مستحسنہ وہ ہیں کہ جن میں خوبی کے ساتھ کچھ نہ کچھ نقص بھی باقی ہو۔ صفاتِ مذمومہ وہ ہیں کہ جن میں نقص ہی نقص ہو۔ کمال کی کوئی بات ان کے اندر نہ ہو۔

② صفاتِ کمالیہ پر حمد اور مدح دونوں ہوتی ہے اور صفات مستحسنہ پر محض مدح ہوتی ہے نہ کہ حمد، اور صفات مذمومہ پر نہ حمد ہوتی اور نہ مدح۔

معرفہ کی طرف معرفہ لوٹانے اور نکرہ کی طرف نکرہ لوٹانے میں فرق

اگر معرفہ کی طرف معرفہ لوٹایا جائے تو عینِ اول مراد ہوگا اور دونوں معرفہ سے ایک ہی مراد ہوگا اور نکرہ کی طرف نکرہ لوٹانے سے ثانی سے پہلے کا غیر مراد ہوگا یعنی دونوں کا مصداق علیحدہ علیحدہ ہوگا۔ کما فی قولہ تعالیٰ ﴿فَاِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْرًا ۝ اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْرًا ۝﴾[1] یہاں آیت کریمہ میں العسر دونوں کے دونوں

---

[1] الانشراح: ٥، ٦

معرفہ باللام ہیں۔ اس وجہ سے ثانی، اوّل ہوکر قاعدہ کے مطابق ایک عُسر یعنی ایک سختی مراد ہے اور یُسر نکرہ ہونے کی وجہ سے پہلے کا غیر مراد ہوکر دو یسر یعنی دو آسانی علیحدہ علیحدہ مراد ہیں۔ حاصل یہ نکلا کہ ایک سختی کے ساتھ دو آسانیاں ہیں۔ ایک مصیبت کے بدلہ میں دو نعمتیں ہیں اور یہ حدیث شریف کا مطلب ہے جو حضرت عمر رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ سے مرفوعاً مروی ہے۔ لَنْ يَّغْلِبَ عُسْرٌ يُسْرَيْنِ.[1] اور کہا گیا ہے کہ ایک شخص کسی جنگل میں نہایت پریشان زدہ تھا اور رات کو یہ غیبی آواز سنائی گئی ؎

إِذَا اشْتَدَّتْ بِكَ الْبَلْوٰى فَفَكِّرْ فِيْ "أَلَمْ نَشْرَحْ"
فَعُسْرٌ بَيْنَ يُسْرَيْنِ إِذَا فَكَّرْتَهٗ فَافْرَحْ

تَرجَمۃ: "جب تجھ پر مصیبت سخت ہو تو سورۂ الم نشرح میں غور و فکر کر کیوں کہ ایک سختی کے ساتھ دو آسانیاں ملی ہوئی ہیں اور غور کرنے سے تم خوش ہو جاؤ گے۔"

اب یہاں امام فخر الاسلام رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى نے اشکال کیا کہ یہاں جملۂ ثانیہ، جملۂ اولیٰ کی تاکید ہے۔ جیسے إِنَّ قَوْلَنَا إِنَّ مَعَ زَيْدٍ كِتَابًا إِنَّ مَعَ زَيْدٍ كِتَابًا تو یہاں زید کے پاس دو کتابیں مراد نہیں، بل کہ جملہ ثانیہ، جملہ اولیٰ کے لئے تاکید ہے۔ اسی طرح آیت کریمہ میں جملۂ ثانیہ جملۂ اولی کی تاکید ہوکر ایک عسر کے بدلہ میں ایک یسر مراد ہے۔ اس کے دو جواب ہیں۔

❶ حدیثِ مرفوع کے مقابلہ میں عرف کا کوئی اعتبار ہی نہیں۔

❷ مذکورہ کلام کے اندر دوسرا جملہ پہلے جملے کے لئے تاکید اور استیناف دونوں کا احتمال رکھتا ہے اور قاعدہ مسلمہ ہے۔ "إِذَا جَاءَ الإِحْتِمَالُ بَطَلَ الِاسْتِدْلَالُ"۔

---

[1] مستدرك على الصحيحين، كتاب التفسير، تفسير الم نشرح: ٢/٦٢١، رقم: ٤٠٠٨

تنبیہ: یہ قاعدہ کلیہ نہیں، بل کہ قاعدہ اکثریہ ہے، کیوں کہ آیت کریمہ میں ہے ﴿وَاَنْزَلْنَا اِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ ......[1]﴾ یہاں دونوں کتاب معرف باللام ہونے کے باوجود ثانی سے پہلے کا غیر مراد ہے، کیوں کہ پہلے الکتاب سے قرآن مجید مراد ہے۔ اور دوسرے الکتاب سے توریت اور انجیل مراد ہیں۔ وَقَوْلُهٗ تَعَالٰى ﴿هُوَ الَّذِىْ فِى السَّمَآءِ اِلٰهٌ وَّفِى الْاَرْضِ اِلٰهٌ ......[2]﴾ یہاں الٰہ، الٰہ دونوں نکرہ ہونے کے باوجود ثانی سے عینِ اول مراد ہے ورنہ تعددِ الٰہ لازم آئے گا جو صراحۃً باطل ہے، لہٰذا معلوم ہوا کہ یہ قاعدہ کلیہ نہیں، بل کہ اکثریہ کے قبیل سے ہے۔[3]

لفظِ کاف اور مثل کی تشبیہ میں فرق

لفظِ "کاف" سے ذات میں تشبیہ دی جاتی ہے اور "مثل" سے صفات میں تشبیہ دی جاتی ہے۔ اس فرق کی بناء پر امام اعظم حضرت ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول "إِيْمَانِيْ كَإِيْمَانِ جِبْرَائِيل" پر الزام بالکل بے جا ہے۔ تقریرِ الزام یہ ہے کہ فریقِ مخالف امام اعظم رحمہ اللہ تعالیٰ کو الزام دیتے ہیں کہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم میں سے کوئی یہ نہیں کہتا تھا کہ میرا ایمان، ایمانِ جبرائیل اور میکائیل جیسا ہے۔ جب صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور سلف صالحین رحمہم اللہ تعالیٰ نے کبھی اس قسم کی بات پر جرأت نہیں کی اور اتنے بلند دعوے سے احتراز کرتے تھے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کو یہ حق کہاں سے پہنچا ہے کہ مسلکِ صحابہ اور سلف سے ہٹ کر اس قسم کا دعویٰ کریں؟۔

اس کا جواب مذکورہ قاعدہ سے ہوگیا، گویا امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ

---

[1] المائدہ: ۴۸ [2] زخرف: ۸۴

[3] برائے تفصیل کتب الاصول ملاحظہ کیجئے۔

"اِیْمَانِیْ کَاِیْمَانِ جِبْرَئِیْلَ" کہہ کر ذات ایمان میں اپنے ایمان کو جبرائیل کے ایمان سے تشبیہ دے رہے ہیں اور صفات میں برابری کی نفی فرمارہے ہیں۔ لہٰذا امام صاحب پر کوئی الزام نہیں۔ جب یہ بات معلوم ہوگئی تو اب خوب واضح ہوگیا کہ حضرت امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا مقصود صرف یہ کہنا ہے کہ جن چیزوں پر ان کا ایمان ہے انہیں پر ہمارا ایمان بھی ہے لہٰذا مؤمن بہ کے اعتبار سے ایمان میں کوئی فرق نہیں۔ البتہ اوصاف میں یقیناً حضرت جبرائیل عَلَیْہِ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ جیسا ایمان نہیں ہوسکتا۔ اسی کو حضرت نے صراحۃً فرمایا ہے۔ اِیْمَانِیْ کَاِیْمَانِ جِبْرَائِیْلَ وَلَا اَقُوْلُ اِیْمَانِیْ مِثْلُ اِیْمَانِ جِبْرَائِیْلَ۔

فَائِدَہ: اَلشَّیْءُ بِالشَّیْءِ یُذْکَرُ کے مطابق ایک عبرتناک واقعہ ذکر کیا جاتا ہے کہ ابن ملیکہ فرماتے ہیں اَدْرَکْتُ ثَلٰثِیْنَ مِنْ اَصْحَابِ النَّبِیِّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ یَخَافُ عَنِ النِّفَاقِ عَلٰی نَفْسِہٖ یعنی حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کے تیس صحابہ سے میں نے ملاقات کی ہے۔ ان میں سے ہر ایک کو اپنے اوپر نفاق کا ڈر لگا ہوا تھا۔ یعنی ہر شخص نفاق عملی سے ڈرتا تھا کہ کہیں اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں نفاق کا الزام نہ آجائے۔ اس سے اصل میں مرجئہ کی بدعت کی تردید ہوگئی جو ایمان کے ساتھ اعمال کو کوئی اہمیت نہیں دیتے تھے۔ حضرت عمر فاروق رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ جیسے بزرگ خلیفہ جو صاحبِ مبشر مشہور تھے، حضرت حذیفہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے پوچھا کرتے تھے کہ حضور اقدس صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے میرا نام تو منافقین میں نہیں لیا حالاں کہ حضرت عمر فاروق رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ وہ شخص ہیں جو خود نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کی زبان سے جنت کی بشارت سن چکے تھے۔ باوجود اس کے ہر وقت اسی طرح لرزاں وترساں رہتے تھے۔ احیاء العلوم میں فاروقِ اعظم رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کا ایک اثر نقل کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ میدانِ حشر میں حق تعالیٰ کی طرف سے اگر یہ ندا ہوجائے کہ تمام مخلوق میں سے ایک شخص کے علاوہ کوئی دوزخ میں نہیں جائے گا تو مجھے خوف اور اندیشہ ہے کہ وہ

شخص شاید میں ہی ہوں اور اگر یہ ندا ہو جائے کہ فقط ایک ہی شخص جنت میں جائے گا تو مجھے اللہ تعالیٰ کے فضل اور رحمت سے امید ہوگی کہ شاید وہ شخص میں ہی ہوں۔ یہ ہے حقیقتِ ایمان (اَلْاِیْمَانُ بَیْنَ الْخَوْفُ وَالرَّجَاءِ) کہ ایمان خوف اور امید کے درمیان ہے۔ اللہ تعالیٰ کی رحمت سے ناامید اور اس کے عذاب سے بے خوف ہونا دونوں کفران اور خسران کے آثار میں سے ہیں۔ جیسے شیخ فرید الدین رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے فرمایا ہے:

بحر الطاف تو بے پایاں بود
ناامید از رحمت شیطاں بود
ہر کہ ایمان از عذابِ حق بود
نیست مؤمن کافر مطلق بود

نِعْمَ مَاقِیْلَ حَیْثُ قَالَ:

جنت کا اگر شوق ہو تو یادِ خدا کن
دوزخ کا اگر خوف ہو تو خوفِ خدا کن

گویا ایمان ایک پرندہ ہے۔ جس کا سر اللہ کی محبت ہے اور اس کا دایاں بازو خوف ہے۔ جو اقویٰ ہے۔ بایاں بازو امید ہے۔ اللہ جل شانہ کی محبت اصل ہے۔ خوف اور امید دونوں کی ضرورت ہے مگر خوف کو محبت پر غالب رکھیں کیوں کہ فطرۃً دفعِ مضرۃ، جلبِ منفعت پر مقدم ہے اور تخلیہ، تحلیہ پر مقدم ہے۔[1]

لفظِ معرفہ اور معروف میں فرق

لفظِ معروف شرعی اصطلاح میں معرفہ سے اور منکر، انکار سے ماخوذ ہے۔ لغت میں معرفہ کسی چیز کو غور وفکر کر کے سمجھنے یا پہچاننے کو کہتے ہیں اور اصطلاحِ نحو میں متعین

---

[1] تلخیص البخاری: ۱۲۰/۱

چیز کو معرفہ کہتے ہیں، اس کے بالمقابل نہ سمجھنے اور نہ پہچاننے کو لغت میں انکار کہتے ہیں۔ نکرہ، انکار سے ماخوذ ہے، اصطلاحِ نحو میں نکرہ غیر متعین چیز کو کہتے ہیں۔ مناسبت بالکل ظاہر ہے۔ معروف، منکر دونوں لفظ متقابل سمجھے جاتے ہیں۔ قرآن کریم میں ارشاد ہے: ﴿يَعْرِفُوْنَ نِعْمَتَ اللّٰهِ ثُمَّ يُنْكِرُوْنَهَا﴾[1] یعنی اللہ تعالیٰ کی قدرتِ کاملہ دیکھ کر وہ کافر اس کی نعمتوں کو پہچانتے ہیں پھر از روئے عناد انکار کرتے ہیں۔ گویا ان نعمتوں کو جانتے نہیں، اس سے معلوم ہوا کہ لغوی معنی کے اعتبار سے نحوی حضرات ہر شے متعین کو معرفہ کہتے ہیں اور صرفی حضرات بھی اسی مناسبت سے فعلِ معروف کہتے ہیں۔ امام راغب اصفہانی نے مفردات القرآن میں اسی کی مناسبت سے اصطلاحِ شرع میں معروف اور منکر کے یہ معنی فرمائے ہیں کہ معروف اس فعل کو کہتے ہیں جس کا مستحسن یعنی اچھا ہونا عقل یا شرع سے پہچانا ہوا ہو اور منکر ہر اس فعل کا نام ہے جو از روئے عقل و شرع برا سمجھا جاتا ہو۔ اس لئے شرعی اصطلاح میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے یہ معنی ہو گئے ہیں کہ اچھے کام کی طرف بلانا اور برے کام سے روکنا۔

خلاصہ یہ ہے کہ معرفہ اور معروف میں لغۃً کوئی فرق نہیں البتہ اصطلاحی فرق ہے اس طور پر کہ معرفہ اصطلاحِ نحو میں اس اسم کو کہتے ہیں جو معین پر دلالت کرتا ہو اور معروف شرع کی اصطلاح میں اچھے افعال و اعمال کو کہتے ہیں۔[2]

اسمائے افعال بمعنی ماضی و امر میں فرق

اسمائے افعال ہر وہ اسم ہے جنہیں اسم کے لئے وضع کیا گیا ہو مگر فعل کے معنی میں استعمال ہونے لگیں۔ اب ان کی دو قسمیں ہیں۔

❶ بمعنی امر حاضر جیسے رُوَيْدَ زَيْدًا اَیْ اَمْهِلْ زَيْدًا۔

---

[1] النحل: ٨٣ [2] ماخوذ از معارف القرآن

۲ بمعنی ماضی جیسے سَرْعَانَ زَیْدٌ اَیْ سَرُعَ زَیْدٌ.

اب دونوں میں چند اعتبار سے فرق ہے۔

۱ بمعنی امر حاضر میں ضمیرِ مستتر فاعل ہوتا ہے اور بمعنی ماضی میں اسمِ ظاہر فاعل ہوتا ہے۔

۲ بمعنی امر حاضر کے بعد جو اسم ظاہر ہوتا ہے وہ مفعول بہ کی بناء پر منصوب ہوگا اور جو بمعنی ماضی ہے اس کے بعد جو اسم ظاہر ہوتا ہے وہ فاعلیت کی بناء پر مرفوع ہوتا ہے۔

۳ بمعنی امر حاضر جو ہے وہ متعدی ہے بمعنی ماضی جو ہے وہ لازم ہے۔

۴ بمعنی امر حاضر جو ہے وہ حاضر کے ساتھ خاص ہے بمعنی ماضی جو ہے وہ غائب کے ساتھ خاص ہے۔

اسمِ فاعل اور اسمِ تفضیل میں فرق

ان دونوں میں چند وجوہ سے فرق بیان کیا جاتا ہے۔

۱ اسم فاعل صرف فاعلیت کے معنی پر دلالت کرتا ہے۔ اسم تفضیل فاعلیت کے معنی کی زیادتی پر دلالت کرتا ہے۔

۲ اسم فاعل ہر حال میں فعلِ مضارع کے ساتھ معنی کے علاوہ حرکات وسکنات وغیرہ میں مشابہت رکھتا ہے بخلاف اسمِ تفضیل کے کہ صرف معنی میں فعلِ مضارع سے مشابہت رکھتا ہے۔

۳ اسم فاعل کا عمل فاعل کے علاوہ مفعول بہ وغیرہ میں بھی پایا جاتا ہے۔ جب کہ اسمِ تفضیل کا عمل فاعل میں محدود ہے۔

۴ اسمِ فاعل کا فاعل ضمیر اور اسم ظاہر دونوں ہوسکتے ہیں بخلاف اسمِ تفضیل کے کہ اس کا فاعل اسمِ ظاہر میں محدود ہے۔

۵ اسم فاعل یہ اپنے مصداق اور فاعل کے موافق آتا ہے۔ اسم تفضیل کبھی موافق اور کبھی واحد مذکر ہی ہوتا ہے۔

۶ اسم تفضیل غیر منصرف ہوتا ہے اور اسم فاعل اس طرح نہیں۔

۷ اسم تفضیل کے طریقۂ استعمال میں تین چیزوں سے کوئی ایک کا ہونا شرط ہے۔
(۱) الف لام (۲) مِن (۳) اضافت۔ اسم فاعل میں ان کی شرط نہیں۔

واوٴ عاطفہ اور حتیٰ عاطفہ میں فرق

ان دونوں میں تین اعتبار سے فرق ہے۔

۱ حتیٰ کے معطوف کے لئے تین شرطیں ہیں۔ پہلی شرط یہ کہ وہ اسم ظاہر ہو مضمر نہ ہو۔

دوسری شرط یہ کہ اس کا ماقبل جمع ہو اور معطوف اس کا بعض ہو یا حتیٰ کا معطوف کل کا جز ہو یا مثلِ جز ہو فَالْاَوَّلُ كَقَوْلِكَ قَدِمَ الْحَاجُّ حَتَّى الْمُشَاةُ. وَالثَّانِي كَقَوْلِكَ اَكَلْتُ السَّمَكَةَ حَتّٰى رَأْسَهَا والثَّالِثُ كَقَوْلِكَ اَعْجَبَتْنِي الْجَارِيَةُ حَتّٰى حَدِيْثُهَا۔ ان تینوں کو یوں تعبیر کیا جا سکتا ہے کہ حتیٰ وہیں داخل ہوسکتا ہے جہاں استثناء صحیح ہو۔ جہاں استثناء صحیح نہ ہوگا وہاں حتیٰ کا آنا بھی صحیح نہ ہوگا۔

تیسری شرط یہ کہ حَتّٰی کا معطوف اپنے ماقبل کے لئے غایت ہوتا ہے۔ اِمَّا فِيْ زِيَادَةٍ اَوْ نَقْصٍ فَالْاَوَّلُ نَحْوُمَاتَ النَّاسُ حَتَّى الْاَنْبِيَاءُ والثَّانِيْ نَحْوُ زَارَكَ النَّاسُ حَتَّى الْحَجَّامُوْنَ۔

۲ دوسرا فرق یہ ہے کہ حتّٰی کے ذریعہ جملہ کا عطف نہیں ہوتا کیوں کہ حتیٰ کے معطوف کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ اپنے ماقبل کا جز ہو یا مثلِ جز ہو (کما قد مناہ) وَلَا يَأْتِيْ ذٰلِكَ اِلَّا فِي الْمُفْرَدَاتِ۔

③ تیسرا فرق یہ ہے کہ جب حتی کے ذریعہ کسی مجرور پر عطف کیا جائے گا، تو جار کا اعادہ ضروری ہوگا۔ فنقول مررت بالقوم حتی بزید۔

حتی جارہ تین معنی کے لئے آتا ہے۔

① مرادفِ الیٰ جیسے آیتِ کریمہ ﴿لَنْ نَّبْرَحَ عَلَيْهِ عٰكِفِيْنَ حَتّٰى يَرْجِعَ اِلَيْنَا مُوْسٰى﴾[1] یعنی موسیٰ کے واپس آنے تک۔

② مرادفِ کَیْ جیسے آیتِ کریمہ ﴿وَلَا يَزَالُوْنَ يُقَاتِلُوْنَكُمْ حَتّٰى يَرُدُّوْكُمْ﴾[2]

③ مرادف اِلَّا جیسے آیتِ کریمہ ﴿وَمَا يُعَلِّمٰنِ مِنْ اَحَدٍ حَتّٰى يَقُوْلَا﴾[3]

فَائِدَة: حتّٰی کی تین قسمیں ہیں۔

① ابتدائیہ ② ناصبہ ③ جارہ نحو اَكَلْتُ السَّمَكَةَ حَتّٰى رأسِهَا۔[4]

حرفِ عطف فاء، ثم اور حتیٰ میں فرق

کسی شے کو مسند الیہ پر اس لئے عطف کیا جاتا ہے کہ مسند الیہ کی اختصار کے ساتھ تفصیل ہو۔ جیسے "جَاءَ نِيْ زَيْدٌ وَعَمْرٌو" کہ اس میں مسند الیہ (فاعل) کی تفصیل فعل کی دلالتِ تفصیل کے بغیر ہے، یعنی زید اور عمرو کا آنا ایک ہی ساتھ ہوا۔ حروفِ عطف میں سے فاء، ثم اور حتیٰ تینوں تفصیلِ مسند الیہ میں مشترک ہیں۔ مثلاً "جَاءَ نِيْ زَيْدٌ وَ عُمَرُ ثُمَّ عَمْرٌو أَوْ جَاءَ نِيَ الْقَوْمُ حَتّٰى خَالِدٌ" مگر فرق یہ ہے کہ کلمہ "فاء" معنی تعقیب پر بلاتراخی دلالت کرتا ہے اور "ثم" تعقیب پر تراخی کے ساتھ دلالت کرتا ہے۔ پس "جَاءَ نِيْ زَيْدٌ فَعَمْرٌو" میں یہ معنی ہوا کہ میرے پاس زید آیا پھر عمرو۔ اس سے دونوں کا آنا بلامہلت معلوم ہوا اور جَاءَ نِيْ زَيْدٌ ثُمَّ عَمْرٌو کا معنی یہ ہوا کہ میرے پاس زید آیا پھر تھوڑی دیر کے بعد عمرو آیا۔ اس سے

---

[1] طٰہ: ۹۱ [2] البقرہ: ۲۱۷
[3] البقرہ: ۱۰۲ [4] تحفۃ الادب ص ۵۲

دونوں کا ایک دوسرے سے وقفے اور مہلت کے ساتھ آنا معلوم ہوا اور "جَاءَ نِيَ الْقَوْمُ حَتّٰى خَالِدٌ" میں کہ "حَتّٰى" اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ "حتّٰی" کا مدخول ماقبل کا جز ہے مکمل تفصیل "واؤ" اور "حتّٰی" عاطفہ کے فرق میں گزر چکی ہے۔ "فاء" اور "ثم" ترتیبِ خارجی پر دلالت کرتے ہیں اور "حتّٰی" ترتیبِ ذہنی پر دلالت کرتا ہے۔ ترتیبِ خارجی پر دلالت کرنا شرط نہیں۔ اس لئے "مَاتَ أَبٌ لِيْ حَتّٰى اٰدَمَ" کہنا صحیح ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ "حتّٰی" اور "ثم" میں تین اعتبار سے فرق ہے۔

❶ "ثُمَّ" کی تراخی "حتّٰی" کی تراخی سے کم ہے۔

❷ "حتّٰی" میں ترتیبِ ذہنی ہوتی ہے اور "ثُمَّ" میں ترتیبِ خارجی ہوتی ہے۔

❸ "حتّٰی" کا مدخول ماقبل کا جزء ہوتا ہے، بخلاف "ثُمَّ" کے کہ اس کا مدخول ماقبل کا جزء نہیں ہوتا ہے۔

کلامِ عرب میں حروفِ عطف کی تعداد دس ہے جس کو شاعر نے شعر کے اندر بیک نظر جمع کر دیا ہے۔ شعر:

دہ حروف عطف مشہور اند یعنی واو، فا
ثُمَّ، حَتّٰى، اَوْ، واِمَّا، اَمْ، وبَلْ، لٰكِنْ، ولَا

اِنَّ زَيْدًا قَائِمٌ اور زَيْدٌ قَائِمٌ میں فرق

کلامِ عرب میں چند ایسے جملے بھی پائے جاتے ہیں جن میں بظاہر سب کے معنی یکساں نظر آتے ہیں۔ مثلاً زَيْدٌ قَائِمٌ۔ اِنَّ زَيْداً قَائِمٌ۔ اِنَّ زَيْداً لَقَائِمٌ. وَاللّٰهِ اِنَّ زَيْداً لَقَائِمٌ۔ لیکن درحقیقت ان جملوں کے معنی میں بہت فرق ہے۔ جیسا کہ فنِ بلاغت میں ہے۔ چناں چہ زَيْدٌ قَائِمٌ اس وقت استعمال کیا جاتا ہے جب کہ مخاطب کے ذہن میں کوئی خلجان اور خدشہ نہ ہو بل کہ سنتے ہی فوراً تسلیم

کرے اور اگر مخاطب تردد اور شبہ میں مبتلا ہو تو اس وقت تسلیم کرانے کے لئے مزید تاکید کے لئے اِنَّ زَیْداً قَائِمٌ استعمال کیا جاتا ہے تاکہ اِنَّ حرفِ تحقیق کے ذریعہ مخاطب کے تردد اور شبہ کا ازالہ اور تلافی ہوسکے اور اگر مخاطب متکلم کی خبر کا منکر ہو تو اس وقت تسلیم کرانے اور مزید تاکید کے لئے اِنَّ زَیْداً لَقَائِمٌ کہا جاتا ہے لیکن جب مخاطب متکلم کی اس خبر کا بالکل منکر ہو اور تسلیم کرنے کے قریب بھی نہ ہو تو اس وقت مخاطب کی حالت کے تقاضے کے مطابق مزید تاکید کے لئے وَاللّٰہِ اِنَّ زَیْداً لَقَائِمٌ بولا جاتا ہے۔ پس یہاں پہلے جملے میں تاکید کا ایک درجہ موجود ہے۔ کیوں کہ ظاہر ہے جملہ اسمیہ میں جملہ فعلیہ کی بہ نسبت تاکید کا معنی موجود ہے اور جملہ ثانیہ میں تاکید کے دو درجے موجود ہیں۔ ایک جملہ اسمیہ ہونے کی وجہ سے دوسرا انّ حرفِ تحقیق داخل ہونے کی وجہ سے اور تیسرے جملے میں تاکید کے تین درجے ہیں پہلے دو اور تیسرا لامِ تاکید داخل ہونے کی وجہ سے اور جملہ رابعہ میں تاکید کے چار درجے موجود ہیں۔ تین وہی وجوہ ہیں جو جملہ ثالثہ میں واقع ہوئیں۔ ان کے علاوہ چوتھا درجہ جملہ قسمیہ واقع ہونے کی وجہ سے حاصل ہوا ہے۔

قَامَ زَیْدٌ جملہ فعلیہ اور زَیْدٌ قَامَ جملہ اسمیہ کے درمیان فرق

اہلِ لسان کے نزدیک قَامَ زَیْدٌ جملہ فعلیہ خبریہ اور زَیْدٌ قَامَ جملہ اسمیہ خبریہ کے مابین بھی فرق ہے جس کی تشریح اس طرح کی جاتی ہے کہ زَیْدٌ قَامَ میں زیدٌ مبتدا قام فعل ہوا فاعل (ضمیر جو زید کی طرف لوٹتی ہے) فعل اپنے فاعل سے مل کر جملہ فعلیہ ہو کر خبر ہوئی زید مبتدا کی پس یہاں تکرار اسناد ہوا اور قَامَ زَیْدٌ جملہ فعلیہ میں صرف ایک اسناد موجود ہے تکرار اسناد نہیں اور اسی طرح قَامَ زَیْدٌ جملہ فعلیہ خبریہ اور زَیْدٌ قَائِمٌ جملہ اسمیہ خبریہ کے مابین بھی فرق کرتے ہیں اس طرح سے کہ قَامَ زَیْدٌ جملہ فعلیہ تاکید کے معنی سے خالی ہے اور زَیْدٌ قَائِمٌ جملہ اسمیہ میں تاکید

کے معنی موجود ہیں۔

لَیْسَ زَیْدٌ قَائِمًا اور لَیْسَ زَیْدٌ بِقَائِمٍ میں فرق

لَیْسَ زَیْدٌ قَائِمًا اور لَیْسَ زَیْدٌ بِقَائِمٍ اور وَاللّٰہِ لَیْسَ زَیْدٌ بِقَائِمٍ ان تینوں جملوں میں اہلِ لسان کے نزدیک معانی اور استعمال دونوں اعتبار سے فرق ہے چناں چہ پہلے جملے کا معنی زید قائم نہیں ہے۔ اور دوسرے جملے کا معنی زید قائم ہونے کے قریب بھی نہیں ہے۔ اور تیسرے جملے کا معنی خدا کی قسم زید قائم ہونے کے قریب بالکل ہی نہیں ہے اور استعمال کے اعتبار سے فرق اس طور پر کیا جاتا ہے کہ جملہ اولیٰ خالی الذہن کے متعلق استعمال کیا جاتا ہے اور جملہ ثانیہ طلب اور متردد الذہن کے متعلق استعمال کیا جاتا ہے اور جملہ ثالثہ منکرِ حکم کے متعلق استعمال کیا جاتا ہے۔[1]

جملہ ان شاء اللّٰہ اور ماشاء اللّٰہ میں استعمال کے اعتبار سے فرق

ان دونوں جملوں کی کچھ لفظی تحقیق یہ ہے کہ لفظ شاء، مشیۃ مصدر سے اجوف یائی اور مہموز لام، باب فتح اور سمع سے ماضی مطلق کا واحد مذکر غائب کا صیغہ ہے۔ پھر ان شاء اللہ، ماشاء اللہ دونوں جملہ فعلیہ ہیں۔ پہلے جملے میں اِنْ شرطیہ اور دوسرے میں مائے موصولہ موجود ہے۔ یہ دونوں جملے نہ صرف عربی محاورات میں بل کہ عام محاورات میں کثیر الاستعمال ہیں پھر استعمال کے اعتبار سے اس طور پر فرق کیا جاتا ہے کہ جملہ ان شاء اللہ کا تعلق زمانۂ مستقبل کے ساتھ خاص ہے۔ ظاہر ہے کہ ان شاء اللہ کے اندر اِنْ شرطیہ موجود ہے جو فعل ماضی کو مضارع کے معنی میں کر دیتا ہے۔ لہٰذا اب ان شاء اللّٰہ میں شاء بمعنی یشاء ہوا ہے اور قرآن کریم کی یہ آیت بھی اس کی

---

[1] ملخصاً نیل الامانی: ۱/۱۷٤

تائید کرتی ہے ﴿وَلَا تَقُوْلَنَّ لِشَيْءٍ اِنِّيْ فَاعِلٌ ذٰلِكَ غَدًا اِلَّا اَنْ يَّشَآءَ اللّٰهُ﴾[1]

ماشاءَ اللّٰہ کا استعمال ماضی میں ہوتا ہے آئندہ کے کسی امر کے متعلق استعمال نہیں ہوتا اور یہ لفظ شاء سے بھی ظاہر ہوتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص اپنے مقصود میں کامیابی حاصل کرے تو اس کو کہا جاتا ہے ماشاء اللہ تجھے اس کام میں کامیابی حاصل ہوئی اور مقصد پورا ہونے سے پہلے کہا جاتا ہے کہ ان شاء اللہ تجھے اس کام میں کامیابی حاصل ہوگی۔ حاصلِ فرق یہ نکلا کہ جملہ ان شاء اللہ کا استعمال زمانہ مستقبل کے ساتھ خاص ہے اور ماشاء اللہ کا استعمال زمانہ ماضی کے ساتھ خاص ہے۔ اس لحاظ سے دونوں میں تباین کی نسبت ہے۔ (كذا سمعت من بعض شيوخنا)۔

حروفِ قسم واؤ، تا اور با کے استعمال میں فرق

واؤ قسمیہ کے استعمال میں تین شرائط ہیں۔

❶ فعلِ قسم حذف ہونا۔ اگر فعلِ قسم مذکور ہو تو وہاں واؤ قسمیہ کا استعمال صحیح نہیں ہوتا۔ اس لئے اُقْسِمُ وَاللّٰهُ کہنا صحیح نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ واؤ قسمیہ کا استعمال کلامِ عرب میں کثیر ہونے کی وجہ سے فعلِ قسم کو ذکر کئے بغیر سامع کا ذہن قسم کی طرف سبقت کرتا ہے۔ پس اگر اس کے ساتھ فعلِ قسم ذکر کرے تو گویا تکرار ہوا اور یہ تحصیلِ حاصل ہے۔

❷ سوال کی قسم نہ ہونا۔ اس لئے واللّٰهِ اَخْبِرْنِيْ کہنا صحیح نہیں۔

❸ واؤ قسمیہ کا مدخول اسمِ ظاہر ہونا اس کا مدخول ضمیر نہیں ہوسکتی۔ اس لئے وَبِكَ لَاَفْعَلَنَّ كَذَا کہنا صحیح نہیں۔

---

[1] الکہف: ۲۳

حرفِ تا کے لئے چار شرائط ضروری ہیں۔ ان میں تین وہی شرائط ہیں جو واؤ قسمیہ کے لئے ضروری ہیں۔ جن کا ذکر اوپر ہوچکا اور چوتھی شرط یہ ہے کہ اس کا استعمال لفظِ اللہ کے ساتھ مخصوص ہے۔ اس کے غیر میں استعمال نہیں ہوتی۔ جیسے تَالرَّحْمٰنِ لَا فَعَلَنَّ کَذَا کہنا صحیح نہیں۔

باءِ قسمیہ کا استعمال واؤ اور تاء دونوں سے عام ہے کہ اس میں فعلِ قسم کا ذکر اور عدمِ ذکر دونوں برابر ہیں۔ اس لئے اَقْسَمْتُ بِاللّٰہِ لَاَفْعَلَنَّ کَذَا. وَبِاللّٰہِ لَاَفْعَلَنَّ کَذَا کہنا دونوں طرح صحیح ہے اور یہ سوال کی قسم میں بھی استعمال ہوتی ہے۔ جیسے کہا جاتا ہے بِاللّٰہِ اَخْبِرْنِیْ مَافَعَلْتَ۔ اور یہ اسم ظاہر اور ضمیر دونوں میں داخل ہوتی ہے۔ جیسے کہا جاتا ہے بِاللّٰہِ لَاَفْعَلَنَّ کَذَا۔ وَبِكَ لَاَفْعَلَنَّ کَذَا۔ اور یہ لفظِ اللہ کے ساتھ مخصوص نہیں جس طرح تاءِ قسمیہ مخصوص ہے بل کہ لفظِ اللہ کے غیر میں بھی استعمال ہوتی ہے جیسے بِالرَّحْمٰنِ لَاَفْعَلَنَّ کَذَا۔ خلاصۂ فرق یہ ہے کہ ان تینوں حروف میں سے حرفِ با کا استعمال بالکل عام ہے اور حرفِ تا کا استعمال بالکل خاص ہے کیوں کہ اس میں واؤ سے بھی ایک شرط زیادہ ہے وہ یہ ہے کہ اس کا استعمال صرف لفظِ اللہ کے ساتھ خاص ہے اور یہ مشہور اور مسلمہ قاعدہ ہے کہ شیٔ، زیادتیٔ شرط کے ذریعہ اس شیٔ سے خاص ہوجاتی ہے جس میں یہ شرط نہیں ہے اور حرفِ واو کا استعمال بین بین ہے یعنی بہ نسبت حرفِ با خاص ہے اور بہ نسبت حرفِ تا عام ہے۔[1]

اَمَّا اور مَهْمَا میں فرق

دونوں میں چار اعتبار سے فرق ہے۔

❶ اَمَّا حرف ہے اور مَهْمَا اسم ہے۔

---

[1] ملخصاً شرح جامی بحث حروف: ص ۳۵۲

۲ اَمَّا غیر عاملہ ہے اور مَھْمَا عاملہ ہے۔

۳ اَمَّا کا مدخول ہمیشہ اسم یا حرف ہوتا ہے۔ جب کہ مَھْمَا کا مدخول ہمیشہ فعل ہوتا ہے۔

۴ امّا کا مدخول اگر فعل ہو تو حذف واجب ہے جب کہ مہما کا مدخول (فعل) حذف ہونا جائز ہے واجب نہیں۔

لَوْ اور لَوْلَا میں فرق

۱ لَوْلَا کا مدخول ہمیشہ اسم ہوگا۔ لَوْ کا مدخول ہمیشہ فعل ہوگا۔

۲ لَوْلَا میں شرط کا وجود جزا کے لئے سبب ہوتا ہے۔ اور لَوْ میں شرط کی نفی، جزا کی نفی کے لئے سبب ہوتی ہے یا جزا کی نفی، شرط کی نفی کے لئے سبب ہوتی ہے۔

۳ لَوْلَا کے جواب میں لام ہونا ضروری ہے اور لَوْ کے جواب میں لام اور فا دونوں ہوسکتے ہیں۔

۴ لَوْ کے مدخول سے زمانہ ماضی سمجھا جاتا ہے۔ اور لَوْلَا کا مدخول زمانہ ماضی سے عاری ہے بل کہ دوام ہے۔

تعلیل، قلب اور ابدال میں فرق

مطلق ایک حرف کو دوسرے حرف سے بدلنے کو صرفی اصطلاح میں تعلیل کہتے ہیں۔ پھر اس کی دو قسمیں ہیں۔ قلب اور ابدال۔ اب باہمی فرق اس قدر ہے کہ حرفِ علت کو حرفِ علت سے بدلنے کو قلب کہتے ہیں جیسے قال. میزان. یوقن۔

ایک حرفِ صحیح کو دوسرے حرفِ صحیح سے بدلنے کو ابدال کہتے ہیں جیسے اما، مہما اور اصطلاح وغیرہ کہ اس میں تاء کو طا سے بدلا ہے۔

عِنْدَ اور لَدٰی میں فرق

دونوں میں تین طریقے سے فرق بیان کیا جاتا ہے۔

❶ عِندَ میں حضورِ مال شرط نہیں یعنی شئ کا مدخولِ عِندَ کے پاس ہونا ضروری نہیں اس وجہ سے کسی شخص کے پاس مال موجود نہیں ہے بل کہ دوسرے شہر میں موجود ہے اس صورت میں عِندَ شَخصٍ مَالٌ کہنا صحیح ہے۔ لیکن لَدٰی شَخصٍ مَالٌ کہنا صحیح نہیں کیوں کہ استعمالِ لَدٰی میں حضورِ مال شرط ہے۔

❷ لَدٰی اور اس کے لغات کو ابتداء کے معنی لازم ہے بخلاف عِندَ کے۔ اسی طرح عِندَ میں مِن کا ہونا ضروری نہیں۔[1]

❸ عِندَ ضمیر و غیر ضمیر دونوں کی طرف مضاف ہوتا ہے جب کہ لدٰی ضمیر کی طرف مضاف نہیں ہوتا۔

خبرِ اِنَّ و مطلق خبر میں فرق

اِنَّ کی خبر اور مبتدا کی خبر میں کئی اعتبار سے فرق بیان کیا جاتا ہے۔

❶ اِنَّ کی خبر کا ظرف ہوتے وقت اسم سے مقدم ہونا جائز ہے۔ اس کے علاوہ کسی صورت میں جائز نہیں جب کہ خبرِ مبتدا کا ہر حالت میں مقدم ہونا جائز ہے۔

❷ اِنَّ کی خبر وہ اسم نہیں ہوسکتی ہے جو استفہام کے معنی کو متضمن ہے مگر مبتدا کی خبر ہوسکتی ہے۔ لہٰذا اِنَّ اَینَ زَیدٌ جائز نہیں اور اَینَ زَیدٌ جائز ہے۔

❸ اِنَّ کی خبر میں اگر لامِ تاکید داخل ہو تو خبر کو اسم سے موخر کرنا واجب ہے تا کہ دو تاکید ایک جگہ جمع نہ ہوں بخلاف خبر مبتدا کے کہ اس کا مقدم ہونا جائز ہے۔

❹ اِنَّ کی خبر میں لام تاکید داخل ہونا کثیر ہے جب کہ مبتداء کی خبر میں داخل ہونا قلیل ہے۔

❺ مبتداء کی خبر کے مبتداء پر مقدم ہونے سے عمل بدستور رہتا ہے مگر اِنَّ کی خبر کے اپنے اسم پر مقدم ہونے سے عمل بدستور نہیں رہتا بل کہ جائز ہو جاتا ہے۔[2]

---

[1] حاشیہ عصام علی شرح جامی: ص۲۴۸

[2] از شفیع تلمیذ مولانا حسین احمد صاحب مدظلہ

خبرِ کَانَ اور خبرِ عَسٰی میں فرق

خبرِ کان اور خبرِ عسٰی میں پانچ اعتبار سے فرق ہے۔

❶ کَانَ کی خبر اسم اور فعل دونوں ہو سکتے ہیں بخلاف خبر عَسٰی کے کہ وہ فعل ہی ہوگی۔

❷ کَانَ کی خبر اگر فعل ہو تو عام ہے چاہے ماضی ہو یا مضارع مگر عَسٰی کی خبر فعلِ مضارع بِاَنَّ یا بلا اَنَّ متعین ہے۔

❸ کَانَ کی خبر کَانَ کے واسطہ سے جملہ خبریہ کی خبر ہے جب کہ خبرِ عَسٰی کہ وہ بواسطہ عَسٰی جملہ انشائیہ کی خبر ہے۔

❹ کَانَ کی خبر اسم پر مقدم ہو تو ایک ترکیب ہی رہے گی بخلاف خبرِ عَسٰی کے کہ اگر وہ مقدم ہو تو ترکیب میں کئی احتمال ہوں گے۔

❺ عَسٰی اپنی خبر کے اسم سے قریب ہونے کو سمجھاتا ہے اور خبرِ کَانَ ایسے نہیں[1]۔

حَبَّذا اور باقی افعال نِعْمَ وغیرہ میں فرق

حَبَّذَا اور باقی افعالِ مدح وذم میں کئی اعتبار سے فرق ہے۔

❶ نِعْمَ وغیرہ میں مذکر اور مونث کی حیثیت سے تصرف جائز ہے۔ حَبَّذَا میں ایسا نہیں ہے بل کہ ہمیشہ واحد مذکر ہی رہے گا۔

فَائِدَۃٌ: نِعْمَ وغیرہ کا فاعل اسمِ ظاہر بلافصل ہو تو بجائے نَعِمَتْ کے نِعْمَ بھی جائز ہے۔

❷ نِعْمَ وغیرہ کا فاعل واحد تثنیہ جمع اور مذکر مونث میں سے ایک ہوتا ہے اور حَبَّذَا میں فاعل ہمیشہ واحد مذکر ہی رہے گا۔

❸ حَبَّذَا کے فاعل سے اگر تمیز یا حال ہو تو مخصوص سے پہلے یا بعد میں دونوں

---

[1] از شفیع تلمیذ مولانا حسین احمد صاحب مدظلہ

طرح لانا صحیح ہے بخلاف نِعْمَ اور اس کی ضمیر وغیرہ کے کہ اس کی ضمیر سے اگر تمیز لائی جائے تو مخصوص سے پہلے ہونا ضروری ہے لہٰذا نِعْمَ زَیْدٌ رَاکِباً ناجائز ہوگا اور حَبَّذَا زَیْدٌ رَاکِباً جائز ہے۔

۴ نِعْمَ کی ضمیر فاعل ہو تو اس کے لئے تمیز لانا واجب ہے تاکہ مخصوص کا بعض حالات میں فاعل کے ساتھ التباس نہ ہو بخلاف حَبَّذَا کے اس کے لئے تمیز لانا جائز ہے نہ کہ واجب لہٰذا نِعْمَ زَیْدٌ ناجائز ہوگا اور حَبَّذَا زَیْدٌ جائز ہوگا۔ یاد رہے کہ شیخ رضی کے نزدیک حَبَّذَا کی ذال زائدہ ہے۔ اس وقت اس کے بعد جو اسم ہوگا وہ اس کا فاعل ہوگا اور اس وقت مخصوص کی ضرورت نہ رہے گی۔ بعض کے نزدیک حَبَّذَا فعل ہے۔ اس کے بعد جو اسم ہے۔ یہ اس کا فاعل ہے مبرد اور ابن سراج کے نزدیک حَبَّذَا اَلْمَحْبُوْبُ کے معنی میں ہو کے مبتدا اور اس کے بعد جو اسم ہوگا وہ اس کی خبر ہوگا۔[1]

ہمزہ وصلی، ہمزہ قطعی اور اصلی میں فرق

جاننا چاہئے کہ عربی کلام کے اندر ہمزہ کی تین قسمیں ہیں۔ اصلی، وصلی، قطعی۔

ہمزہ اصلی وہ ہے جو فا، عین یا لام کے مقابلہ میں ہو جیسے اَمَرَ. سَئَلَ. قَرَءَ۔

ہمزہ وصلی وہ ہے کہ اگر کلمہ کے شروع میں آئے تو پڑھنے میں آئے اور اگر بیچ میں آئے تو پڑھنے میں نہ آئے۔ جیسے اِسْتَنْصَرَ کا ہمزہ ہے۔ یہ کلمہ اگر شروع کلام میں آئے تو ہمزہ پڑھیں گے اگر بیچ کلام میں آئے مثلاً اس سے پہلے واوَ اور فاء آجائے تو اس واوَ اور فاء کو سین سے ملا کر پڑھیں گے۔ جیسے وَاسْتَنْصَرَ فَاسْتَنْصَرَ۔

ہمزہ قطعی وہ ہمزہ ہے جو ہر حالت میں پڑھنے میں آئے اور یا عین یا لام کی جگہ نہ ہو جیسے باب افعال یا مضارع متکلم کا ہمزہ۔

---

[1] از شفیع تلمیذ صاحب تملیہ الاسیر

❶ پھر ہمزہ وصلی اکثر مکسور و مضموم دونوں ہوتے ہیں جیسے اُنْصُرْاور اِسْمَعْ۔ ہمزہ قطعی اکثر مفتوح ہوتا ہے جیسے اَکْرِمْ۔

❷ ہمزہ وصلی اگر غیر ثلاثی مجرد ہو تو ماضی میں آتا ہے اگر ثلاثی مجرد ہو تو امر میں بھی آتا ہے۔ ہمزہ قطعی تمام افعال میں آتا ہے، خواہ ماضی ہو جیسے اَکْرَمَ خواہ مضارع ہو جیسے اُسْمِعُ۔

فَائِدَۃ: سقوط کی تین قسمیں ہیں:

(ا) سقوطِ لفظی یعنی لفظ میں ساقط ہونا۔

(ب) سقوط خطی۔

(ج) سقوط معنوی خواہ نسیاً منسیاً ہو یا منویاً۔

❸ ہمزہ وصلی سقوطِ لفظی اور معنوی دونوں میں ہوتا۔ سقوطِ خطی میں نہیں ہوتا ہے۔ ہمزہ قطعی کا سقوط سقوطِ خطی و لفظی دونوں ہوتا ہے۔ سقوط معنوی نہیں ہوتا۔

❹ ہمزہ وصلی ضرورت اور غیر ضرورت دونوں وقت حذف کیا جاسکتا ہے۔ ہمزہ قطعی ضرورت کے ساتھ مقید و موقت ہے۔

❺ ہمزہ قطعی اتفاقی ہمزہ ہے۔ ہمزہ وصلی اتفاقی نہیں بل کہ اختلافی ہے۔ بعض صرفی حضرات کے نزدیک ہمزہ ہے۔ بعض حضرات کے نزدیک حرکت ہے۔

تَنْبِیہ: ہمزہ کہنے والے کی طرف سے حرکت کہنے والے پر اعتراض ہے کہ ہمزہ وصلی سقوط لفظی و معنوی کے ساتھ ہوتا ہے۔ اگر یہ ہمزہ وصلی حرکت ہو تو ساکن ہونا لازم آئے گا۔ یہ تو اجتماع ضدین ہے۔

حرکت کہنے والے کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ ساکن ہونے کے وقت اولاً وہ بھی ساقط ہوجاتا ہے چہ جائیکہ اجتماع ضدین لازم آئے۔ لہٰذا دونوں مذہب اپنی اپنی اصل پر ہیں۔ یاد رہے کہ ہمزہ وصلی کی وجہ تسمیہ یہ ہوگی کہ وصل کے معنی لغوی پہنچانا یا ملنا ہے۔ چوں کہ اس کے ذریعہ نہ پڑھنے سے پڑھنے کی طرف پہنچا دیا

جاتا ہے۔ یا وہ ماقبل کو مابعد سے ملا دیتا ہے۔

ہمزہ قطعی کی وجہ تسمیہ یوں ہوگی کہ قطع کا لغوی معنی کاٹنا یا روک دینا ہے۔ چوں کہ وہ ماقبل کو مابعد سے کاٹ دیتا ہے یعنی روک دیتا ہے۔ اس لئے عربی کلام میں تتبع وتلاش کے بعد ہمزہ قطعی کی چھ قسمیں پائی جاتی ہیں۔

❶ بابِ افعال کا ہمزہ

❷ مضارعِ متکلم کا ہمزہ

❸ ہمزۂ استفہام

❹ اسمِ تفضیل کا ہمزہ

❺ اسمِ صریح کا ہمزہ جیسے اسد

❻ علم کا ہمزہ جیسے احمد

نونِ ثقیلہ اور نونِ خفیفہ میں فرق

یہ دونوں فعل کی تاکید کے لئے آتے ہیں مگر دونوں میں کئی اعتبار سے فرق ہے۔

❶ نونِ خفیفہ مضارع، امر اور نہی کے ساتھ خاص ہے ثقیلہ اس کے علاوہ اسمِ فعل، اسمِ فاعل، فعلِ تعجب اور فعل ماضی میں بھی ہوسکتی ہے جب کہ ماضی مستقبل کے معنی میں ہو۔ اسمِ فاعل کی مثال جیسے قَائِلُنَّ احضر الشهود اسمِ فعل کی مثال جیسے هَلُمَّنَّ جو دراصل هَلُمَّ تھا۔ فعلِ تعجب کی مثال ما اَحْسَنَنَّ زیداً جو دراصل مَا اَحْسَنَ زیداً تھا۔ فعل ماضی میں ہونے کی مثال فَاَمَّا مَنْ اَدْرَكَنَّ مِنْكُمُ الدَّجَّالَ۔

❷ نونِ ثقیلہ مشدد ہے اور نونِ خفیفہ غیر مشدد ہے۔

❸ نونِ ثقیلہ میں بہ نسبت نونِ خفیفہ کے تاکید زیادہ ہے اس لئے کہ نونِ ثقیلہ میں

نونِ خفیفہ سے ایک حرف زیادہ ہے۔ زیادتیٔ حرف کا زیادتیٔ معنی پر دال ہونا قاعدہ ہے۔

۴ نونِ ثقیلہ متحرک ہے اور نونِ خفیفہ ساکن ہے۔

۵ بصریوں کے نزدیک نونِ ثقیلہ اصل ہے اور نونِ خفیفہ فرع اور کوفیوں کے نزدیک نونِ خفیفہ اصل ہے اور نونِ ثقیلہ فرع۔

۶ نونِ خفیفہ کبھی الف سے بدل جاتا ہے جیسے لَنَسْفَعاً جو اصل میں لَنَسْفَعَنْ اور اِضْرِبًا جو اصل میں اِضْرِبَنْ تھا جب کہ نون ثقیلہ نہیں بدلتا ہے۔

۷ نونِ ثقیلہ ہر صیغہ میں آسکتا ہے جب کہ نونِ خفیفہ ان آٹھ صیغوں میں آتا ہے جن کے آخر میں الف نہیں آتا۔

۸ نون خفیفہ کبھی محذوف ہوجاتا ہے جیسے لَا تُهِيْنُ الْفَقِيْرَ جو دراصل لَا تُهِيْنَنْ تھا۔ جب کہ ثقیلہ محذوف نہیں ہوتا۔

پھر ثقیلہ اور خفیفہ میں کون اصل ہے اس میں تین مذہب ہیں۔

۱ بصریوں کے نزدیک نونِ خفیفہ اصل ہے اور نونِ ثقیلہ فرع۔ کیوں کہ خفیفہ میں ایک نون ہے اور ثقیلہ میں دونوں ہیں اور ایک، دو میں سے ایک اصل ہے نیز نون حرف ہے۔ اس کی اصل مبنی ہونے کی وجہ سے سکون ہے۔ اب یہاں بھی نون خفیفہ میں سکون اور نون ثقیلہ میں حرکت ہے۔ حرف میں سکون ہونا اصل ہے لہٰذا نون خفیفہ نون ثقیلہ کی اصل ہوا۔

۲ کوفیوں کے نزدیک ثقیلہ اصل ہے اور خفیفہ فرع کیوں کہ خفیفہ کمیت کے اعتبار سے کم ہونے کی وجہ سے ضعیف ہے۔ ثقیلہ قوی ہے اور ضعیف میں قوی اصل ہوتا ہے نیز نونِ ثقیلہ ہر صیغہ میں آسکتا ہے بخلاف نون خفیفہ کے کہ وہ صرف اُن آٹھ صیغوں میں آسکتا ہے جن صیغوں میں الف نہیں ہوتا۔ ہر صیغے میں آنا اصل ہونے کا مقتضی ہے۔ اس کا خلاف فرع ہونے کا مقتضی ہے۔

③ مذہبِ دیگر نون ثقیلہ معنی کے اعتبار سے اصل ہے نون خفیفہ لفظ کے اعتبار سے اصل ہے۔ خلاصہ اس مذہب کا یہ ہے کہ ہر ایک اصل بھی ہے فرع بھی ہے مگر اصل اور فرع ہونا جہت پر موقوف ہے۔[1]

نونِ خفیفہ اور تنوین میں فرق

تنوین اور نون خفیفہ میں چار اعتبار سے فرق ہے۔

① نون خفیفہ حرکت کا تابع نہیں ہے مگر بعض اوقات تنوین حرکت کی تابع ہے۔

② تنوین کے اکثر افراد اسم میں پائے جاتے ہیں البتہ تنوین ترنم کبھی فعل میں بھی آتی ہے۔ جب کہ نون خفیفہ ہمیشہ فعل ہی میں ہوتا ہے۔

③ تنوینِ حالت وقف میں الف سے بدل دی جاتی ہے۔ نون خفیفہ کو حالتِ وقف میں بدلا نہیں جاتا۔

④ حالتِ نصب میں تنوین کے بعد ایک الف لکھا جاتا ہے جو کہ پڑھنے میں نہیں آتا ہے۔ نون خفیفہ فعل میں آنے کے بعد اس کے لئے حالتِ نصب ہی کہاں کہ الف لکھا جائے۔[2]

نون اعرابی اور نون جمع میں فرق

فعل مضارع میں دو قسم کے نون ہوتے ہیں۔

① نونِ جمع۔ ② نونِ اعرابی۔

اب نونِ جمع اور نونِ اعرابی میں پانچ اعتبار سے فرق بیان کیا جاتا ہے۔

① نونِ جمع ہمیشہ مفتوح ہوگا جب کہ نونِ اعرابی مفتوح اور مکسور دونوں ہوگا۔

② نونِ جمع مبنی ہے جب کہ نونِ اعرابی معرب ہے۔

---

[1] از شفیع تلمیذ مولانا حسین احمد صاحب مدظلہ

[2] از شفیع تلمیذ صاحب تحلیۃ الاسیر

۳ نونِ اعرابی محذوف ہوسکتا ہے بخلاف نونِ جمع کے۔
۴ نون اعرابی سے پہلے حرف علت ہونا ضروری ہے بخلاف نون جمع کے۔
۵ نون جمع ضمیر اور علامت ہوسکتا ہے بخلاف نون اعرابی کے۔

کلامِ عرب میں نون کی آٹھ قسمیں ہیں۔

۱ نونِ اعرابی۔
۲ نونِ جمع۔
۳ نون وقایہ جیسے جَآءَنِی زَیْدٌ۔
۴ نونِ تنوین جیسے اَصَابَنْ۔
۵ نونِ اصلی جیسے نَصَرَ۔
۶ نونِ علامت مضارع جیسے نَفْعَلُ۔
۷ نونِ ثقیلہ لَیَفْعَلَنَّ۔
۸ نونِ خفیفہ لَیَفْعَلَنْ۔

اسمِ فاعل اور فاعل، اسمِ مفعول اور مفعول میں فرق

اسم فاعل اور فاعل کے درمیان فرق یہ ہے کہ اسم فاعل ایک خاص صفتِ مشتقہ کو کہا جاتا ہے جس میں ذات اور صفات دونوں موجود ہوں۔ مثلاً ضَارِبٌ، عَالِمٌ کہ اس کے اندر ایک مارنے والی ذات ہے اور وہ ذات صفتِ ضاربیت کے ساتھ متصف بھی ہے۔

فاعل صرف اس ذات کو کہا جاتا ہے جس سے صرف فعل کا صدور ہو جیسے ضَرَبَ زَیْدٌ عَمْرًوا۔

اسی طرح اسم مفعول اور مفعول میں فرق ہے۔ اول کے اندر ذات اور صفات دونوں موجود ہیں۔ ثانی کے اندر صرف ایک ذات ہے جس پر کوئی فعل واقع ہو۔ مثلاً

ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًوا کے اندر صرف ایک ذات ہے۔ جس پر فعلِ ضرب واقع ہوا ہے۔

خلاصہ فاعل اور مفعول کے اندر صرف ذات کا لحاظ ہے اسم فاعل اور اسم مفعول ذات مع الوصف دونوں کا لحاظ ہے۔

اسم فاعل اور صفتِ مشبہ میں فرق

❶ صفتِ مشبہ وہ اسم ہے جو ایسی ذات پر دلالت کرے جس میں صفت بطورِ ثبوت اور دوام ہو۔

اسم فاعل وہ اسم ہے جو ایسی ذات پر دلالت کرے جس میں صفت بطورِ حدوث ہو جیسے ضارب، قاتل وغیرہ۔ البتہ چند صیغے معنی حدوثی سے مستثنیٰ ہوکر معنی ثبوت پر دلالت کرتے ہیں جیسے مؤمن۔ کافر۔ صاحب۔ مالک۔ قادر۔ غافر۔ قابل کما جاء فی التنزیل مَالِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ، قَابِلِ التَّوْبِ، غَافِرِ الذَّنْبِ۔

❷ صفتِ مشبہ، فعلِ لازم سے بنتی ہے بخلاف اسم فاعل کے کہ وہ لازم اور متعدی دونوں سے بنتا ہے۔ اب یہاں یہ اشکال کیا جاتا ہے کہ مذکورہ تقریر سے معلوم ہوا کہ صفتِ مشبہ صرف لازم سے آتی ہے نہ کہ متعدی سے حالاں کہ ہم روزمرہ مشاہدہ کرتے ہیں کہ بہت سارے صیغے متعدی سے بنائے گئے ہیں۔ مثلاً علام۔ رحیم وغیرہ تو اشکال کا جواب یہی دیا جائے گا کہ یہ تمام صیغے لازم کی تاویل میں کر لئے جائیں گے۔[1]

❸ اسم فاعل کا عمل کرنے کے لئے حال و استقبال کے معنی میں ہونا ضروری ہے اور صفتِ مشبہ کا حال اور استقبال کے معنی میں نہ ہونا ضروری ہے۔

❹ اسم فاعل کے اوزان قیاسی ہیں بخلاف صفتِ مشبہ کے کہ اس کے اوزان سماعی ہیں قیاسی نہیں۔

---

[1] تفسیر بیضاوی

اسمِ تفضیل اور مبالغہ میں فرق

❶ ''اسمِ تفضیل'' وہ اسم ہے جو بہ نسبتِ دیگر موصوف کی صفات کی زیادتی پر دلالت کرے، اس کو افضل التفضیل بھی کہتے ہیں۔

مبالغہ وہ اسم ہے جو بغیر نسبتِ دیگر موصوف کی زیادتی پر دلالت کرے۔

❷ ''اسمِ تفضیل'' میں مذکر اور مؤنث کے اوزان مقرر ہیں، بخلاف مبالغہ کے کہ اس میں مذکر اور مؤنث کے اوزان مقرر نہیں۔

❸ ''اسمِ تفضیل'' کے استعمال کے لئے تین چیزوں میں سے کسی ایک کا ہونا ضروری ہے۔

(الف) ''مِنْ'' جیسے: زَیْدٌ اَفْضَلُ مِنْ عَمْرٍو۔

(ب) ''الف لام'' جیسے جَاءَ نِیْ زَیْدُ الْاَفْضَلُ۔

(ج) ''اضافت'' جیسے زَیْدٌ اَفْضَلُ الْقَوْمِ۔ ان کے بغیر اسم تفضیل استعمال نہیں ہوتا۔ جہاں اسمِ تفضیل ان چیزوں کے علاوہ استعمال کیا جائے وہاں مِنْ مقدر ہوتا ہے جیسے اَللّٰہُ اَکْبَرُ اصل میں اَللّٰہُ اَکْبَرُ مِنْ کُلِّ شَیْءٍ ہے۔

❹ ''اسمِ تفضیل'' کے اوزان قیاسی ہیں، بخلاف مبالغہ کے کہ اس کے اوزان سماعی ہیں۔

فَائِدَة: مبالغہ کے مشہور اوزان یہ ہیں۔

❶ ''فَعَّالٌ'' جیسے: عَلَّامٌ۔

❷ ''فَعَّالَةٌ'' جیسے: عَلَّامَةٌ وفَهَّامَةٌ۔

❸ ''فِعِّيْلٌ'' جیسے: صِدِّيْقٌ و سِكِّيْرٌ۔

❹ ''مِفْعِيْلٌ'' جیسے: مِسْكِيْنٌ و مِعْطِيْرٌ۔

❺ مِفْعَالٌ جیسے: مِكْسَالٌ و مِقْدَامٌ۔

٦ فُعَلَۃٌ اور فُعْلَۃٌ جیسے: ضُحَکَۃٌ وَضُجَعَۃٌ اور ضُحْکَۃٌ۔

٧ فَعِلٌ جیسے: شَرِۃٌ و حَذِرٌ۔

٨ فَعِیْلٌ جیسے: رَحِیْمٌ وعَظِیْمٌ۔

٩ فَعُوْلٌ جیسے: کَذُوْبٌ. وَرُوْدٌ۔

١٠ فَاعِلَۃٌ جیسے: رَاوِیَۃٌ۔

١١ فُعْلٌ جیسے: قُفْلٌ۔

١٢ فَعُوْلَۃٌ جیسے: فَرُوْقَۃٌ۔

١٣ مِفْعَلٌ جیسے: مِحْرَبٌ۔

١٤ فَاعُوْلٌ جیسے: فَارُوْقٌ۔

١٥ فُعَّالٌ جیسے: کُبَّارٌ۔[1]

مُبَالَغٌ کَالْحَذِرِ رَحْمٰنُ بِالْمِفْضَالِ مِنْطِیْقٌ
رَحِیْمٌ مِجْزَمٌ ضُحْکَۃٌ صَبُوْرٌ ثُمَّ صِدِّیْقٌ
عُجَّابٌ وَالْکُبَّارُ اَیْضًا وَکُبَارٌ وَعَلَّامٌ
قُدُّوْسٌ وَقَیُّوْمٌ وَکَافِیَۃٌ وَفَارُوْقٌ
وَتَاءٌ زِیْدَ فِیْہِ لَیْسَ لِلتَّانِیْثِ ھٰذَا
وَلَمْ یَفْرُقْ فِیْہِ تَذْکِیْرٌ وَ تَانِیْثٌ

مبالغہ میں چند نایاب قواعد ہیں۔

١ مبالغہ کے اوزان سماعی ہیں اور صرف ثلاثی مجرد سے آتے ہیں لیکن دَرّاك، اَدْرَكَ سے مِعْطَاء، اَعْطٰی سے مِهْوَان، اَهَانَ سے مِحْسَان، اَحْسَنَ سے مِتْلَاف، اَتْلَفَ سے مِخْلَاف، اَخْلَفَ سے اور سَمِیْعٌ، اَسْمَعَ سے نَذِیْرٌ، اَنْذَرَ سے زَهُوْقٌ، اَزْهَقَ سے مِمْلَاق، اَمْلَقَ سے شاذ ہیں۔

---

[1] المنجد

❷ مبالغہ کی تاء، تانیث کے لئے نہیں بل کہ تاکید مبالغہ کے لئے ہے جیسے علّامة، فہّامة۔

❸ فعیل اگر فاعل کے معنیٰ میں ہو تو مذکر اور مؤنث میں فرق کیا جائے گا خواہ موصوف کا ذکر ہو یا نہ ہو جیسے لفظِ نَصِیْرٌ جَآءَ نَصِیْرٌ وَجَآءَ تْ نَصِیْرَةٌ۔

❹ فعیل اگر مفعول کے معنیٰ میں ہو تو موصوف کے ساتھ مذکر اور مؤنث میں ایک ہی حالت ہوگی۔ جیسے زَیْدٌ قَتِیْلٌ. ھِنْدٌ قَتِیْلٌ. وَاَتَتِ الْمَرْأَةُ جَرِیْحًا. وَاَتَی الرَّجُلُ جَرِیْحاً اور بغیر موصوف کے فرق کیا جائے گا جیسے جَآءَ حَبِیْبٌ، جَآءَ تْ حَبِیْبَةٌ۔

❺ فعول اگر فاعل کے معنیٰ میں ہو تو موصوف کے ساتھ مذکر اور مؤنث دونوں ایک ہی ہوتے ہیں۔ یَحْیَ الْبَتُوْلُ. مَرْیَمُ الْبَتُوْلُ یعنی حضرت یحییٰ علیہ الصلاۃ والسلام بے نکاح ہیں اور حضرت مریم رضی اللہ تعالیٰ عنہا بے نکاح ہیں۔

اور موصوف نہ ہو تو فرق کیا جائے گا۔ جیسے جَآءَ بَتُوْلٌ وَجَآءَ تْ بَتُوْلَةٌ یعنی بے نکاح مرد یا بے نکاح عورت آئی۔ یہاں فعول، فاعل کے معنیٰ میں ہے لہٰذا مذکر و مؤنث میں فرق ہوگیا اور اگر فعول، مفعول کے معنیٰ میں ہو تو مذکر اور مؤنث میں فرق کیا جائے گا خواہ وہ مفعول موصوف ہو یا نہ ہو جیسے ھٰذَا رَسُوْلٌ وَتِلْكَ رَسُوْلَةٌ وَجَآءَ رَسُوْلٌ وَجَآءَ تْ رَسُوْلَةٌ۔[1]

اسمِ آلہ کے پہلے تین صیغے اور آخری صیغے میں فرق

اسمِ آلہ کے چار صیغے آتے ہیں۔ مِفْعَلٌ مِفْعَلَةٌ مِفْعَالٌ فَاعَلٌ پہلے تین صیغے اور چوتھے صیغے میں دو اعتبار سے فرق ہے۔

❶ لفظی فرق۔

---

[1] مصباح اللغات

❷ معنوی فرق۔
لفظی فرق ایک ہے یعنی وزن کے اعتبار سے۔ معنوی فرق تین ہیں۔
❶ پہلے تین میں اشتقاق کا معنی غالب ہے۔ جب کہ چوتھے میں اسمیت کا معنی غالب ہے۔
❷ پہلے تین کثیر الاستعمال ہیں۔ چوتھا قلیل الاستعمال ہے۔
❸ پہلے تین میں چھوٹا اور بڑا ہونے کے لحاظ سے فرق ہے جب کہ چوتھے میں کوئی فرق نہیں بل کہ سب یکساں ہیں۔

اسمِ جامد، اسمِ مشتق اور صفتِ مشتقہ میں فرق

اسم کی تین قسمیں ہیں۔
① اسمِ جامد۔ ② اسمِ مشتق۔ ③ صفتِ مشتقہ۔
اب تینوں میں فرق یہ ہے کہ جامد وہ اسم ہے کہ جس کا نہ مشتق منہ ہو اور نہ معنی حدثی پر دلالت کرتا ہو جیسے زید۔
اسمِ مشتق وہ اسم ہے جس کا مشتق منہ ہو لیکن بالقصد معنی حدثی پر دلالت نہ کرتا ہو مثلاً رَجُلٌ وَاِنْسَانٌ. رَجُلٌ بمعنی مرد۔ رَجِلَ یَرْجَلُ بَابِ سَمِعَ سے ماخوذ ہے، بمعنی پیدل چلنا، اور مرد کو رجل اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ پیر سے چلتا ہے اور انسان اَنِسَ باب سَمِعَ سے اور اَنُسَ کَرُمَ سے مشتق ہے جس کے معنی انس حاصل کرنا ہے۔ کہ شاعر نے کیا خوب کہا۔

؎ وَمَا سُمِّیَ الْاِنْسَانُ اِلَّا لِاُنْسِہٖ
وَلَا الْقَلْبُ اِلَّا اَنَّہٗ یَتَقَلَّبُ

یعنی لفظِ انسان انسان کے ساتھ اس لئے موسوم ہے کہ وہ ہم جنسوں سے انس حاصل کرتا ہے اور قلب کا نام قلب اس لئے ہے کہ وہ ہر لمحہ پلٹتا رہتا ہے۔

اور بعض حضرات نے انسان کی وجہ تسمیہ نِسْیَان قرار دی ہے اور ماخوذ منہ نَسِیَ قرار دیا ہے کما فی قولہ تعالٰی ﴿نَسِیَ آدَمُ﴾ اس لئے کہ انسان عام طور پر وعدہ وعہد کو بھول جاتا ہے۔

صفتِ مشتقہ وہ اسم ہے جو مشتق ہونے کے ساتھ معنی حدثی پر دلالت کرے۔ مثلاً راجِل، ناس بمعنی پیدل چلنے والا، انسیت حاصل کرنے والا یا وعدہ وعہد بھولنے والا اور اسم فاعل کا معنی حدثی پر دلالت کرنا ایک ظاہر بات ہے۔

اسم جمع اور جمع میں فرق

اسم جمع اور مطلق جمع میں تین طریقوں سے فرق بیان کیا جاتا ہے۔

❶ اسمِ جمع اس اسم کو کہتے ہیں جو مافوق الاثنین پر دلالت کرے مگر جمع کے اوزان پر نہ ہو خواہ اس کے لئے مفرد ہو یا نہ ہو جیسے رَھْطٌ وَجَیْشٌ اس کا کوئی مفرد نہیں۔ اُنَاسٌ اس کا مفرد نَاسٌ ہے جب کہ جمع میں ان چیزوں کا ہونا ضروری ہے۔

❷ اسمِ جمع کی تصغیر لانے کے لئے اس کو مفرد کی طرف لوٹانے کی ضرورت نہیں جب کہ جمع میں مفرد کی طرف لوٹانا ضروری ہے۔

❸ اسمِ جمع خلافِ قیاس کی قبیل سے ہے۔ بخلاف جمع حقیقی کے کہ وہ قیاس کے موافق ہوتی ہے۔

فَائِدَۃ: اسم جمع اور جمع میں اہلِ لغت کے نزدیک کوئی فرق نہیں۔ البتہ نحاۃ کے نزدیک تین طریقے سے فرق ہے جو ابھی گذر چکا۔ نیز یاد رہے کہ اُنَاسٌ کے اسمِ جمع ہونے اور جمع حقیقی نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اوزانِ حقیقی میں فُعَالَ بضم الکاف کا وزن کلامِ عرب میں ثابت نہیں ہے۔ البتہ آٹھ کلمات ایسے ہیں جو فُعَالَ کے وزن ہونے کے باوجود جمع ہیں۔ شعر:

مَاسَمِعْنَا كُلَّمَا غَيْرَ ثَمَانٍ
وَهِيَ جَمْعٌ فِي الْوَزْنِ فُعَالٌ

لُوَامٌ وَرُبَابٌ وفُرارٌ
وعُرَامٌ وَعُرَاقٌ وَرُخَالٌ
وَظُوَارٌ جَمْعُ ظِئْرٍ وبُسَاطٌ
جَمْعُ بِسْطٍ هٰكَذَا فِيْمَا يُقَالُ

لُوَام جمع لوم کی ہے بمعنی جڑواں بچہ۔ رُبَابٌ، رَبِيْبٌ کی جمع ہے بمعنی وہ بکری جس نے ابھی بچہ جنا ہے۔ فُرار، فریر کی جمع ہے بمعنی نیل گائے کا بچہ۔ عُراق عرق کی جمع ہے بمعنی وہ ہڈی جس سے گوشت اتار لیا گیا ہو۔ عُرَام بھی عراق ہی کے معنی میں ہے۔ رُخال، رخلۃ کی جمع ہے بمعنی دنبہ کا مادہ بچہ۔ ظُوار جمع ہے ظِیر کی بمعنی دودھ کی ملائی۔ بُسَاط، بِسط بالکسر کی جمع ہے۔ وہ اونٹنی جو اپنے بچے کے ساتھ تنہا رہ جائے۔[1]

فَائِدَہ: واضح ہو کہ مشہور قاعدہ ہے کُلُّ جَمْعٍ فِيْ حُكْمِ التَّانِيْثِ۔ شعر:

اِنَّ قَوْمِيْ تَجْمَعُ وَبِقَتْلِيْ تُحَدِّثُ
لَا اُبَالِيْ بِجَمْعِهِمْ كُلُّ جَمْعٍ مُؤَنَّثٌ

یعنی میری قوم جمع ہو کر میرے قتل کا مشورہ کر رہی ہیں مگر مجھے ان کی جمع اور مشورہ پر کوئی پرواہ نہیں کیوں کہ ہر جمع مؤنث کے حکم میں ہے۔ یہاں شاعر کی قابل تعریف بات یہ ہے کہ اس قاعدہ کی رو سے دشمن کی ہجو کی ہے۔ مگر مخفی نہ رہے کہ ہر وہ جمع جس کے حروف اس کے واحد سے کم ہوں۔ جیسے نفح اس کا واحد نفحۃ ہے اور کُتُب، حِكَم، عِلَل، هِلَل، اُمَم، سُنَن، رُسُل وغیرہ اس قسم کی جمع میں تذکیر بھی جائز ہے۔ کما فی قولہ تعالٰی ﴿يُحَرِّفُوْنَ الْكَلِمَ عَنْ مَّوَاضِعِهٖ﴾[2] کی ضمیر واحد مذکر، لفظِ كَلِم کی طرف راجع ہے۔ حالاں کہ وہ کلمہ کی جمع ہے۔[3]

---

[1] تفسیر بیضاوی [2] المائدہ: ۱۳ [3] حاشیہ جلالین عن تفسیر کبیر

جمع اور مجموعہ میں فرق

جمع میں تعداد اور کثرت کا لحاظ ہوتا ہے بخلاف مجموعہ کے کہ اس میں اس کا لحاظ نہیں ہوتا۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ جمع کے اندر افراد ہوتے ہیں بخلاف مجموعہ کے کہ اس کے اندر اجزاء ہوتے ہیں، مثلاً مسلمون یہ جمع ہے کیوں کہ اس کے ماتحت زید۔ عمر۔ بکر۔ وغیرہ افرادِ کثیرہ موجود ہیں اور عشرون وثلثون مجموعہ ہے نہ کہ جمع کیوں کہ اس کے ماتحت افرادِ کثیرہ نہیں بل کہ اجزاء کثیرہ ہیں۔[۱]

اسمِ مصدر، علمِ مصدر اور نفسِ مصدر میں فرق

مطلق مصدر کی تین قسمیں ہیں۔ اسمِ مصدر، علمِ مصدر، نفسِ مصدر۔

۱ اسمِ مصدر وہ ہے جو معنی حدثی پر دلالت تو کرتا ہے لیکن مشتق منہ نہ ہو مثلاً سبحان۔

۲ علمِ مصدر وہ ہے جو نہ مشتق منہ ہو نہ معنی حدثی پر دلالت کرے بل کہ کسی کا علم ہو۔ مثلاً عثمان۔

سُبْحَان بھی علمِ مصدر ہے جب کہ بلا اضافت استعمال ہو۔

۳ نفسِ مصدر وہ ہے جو مشتق منہ ہونے کے ساتھ معنی حدثی پر دلالت کرے مثلاً النصر۔

اسمِ جنس، علمِ جنس اور علمِ شخصی میں فرق

اسمِ جنس وہ اسم ہے جس کو واضع نے افراد سے قطع نظر کلی کے لئے وضع کر کے محض نفسِ ماہیت کا تصور کیا۔ جیسے لفظِ اسد کہ اس کو واضع نے ماہیتِ حیوانِ مفترس

---

[۱] کمافی حاشیہ اصول الشاشی

کے لئے وضع کیا ہے اور اس میں افراد کا کوئی لحاظ نہیں۔

علمِ جنس وہ اسم ہے جس کو واضع نے وضع کرتے وقت ماہیت کا خصوصیتِ ذہنیہ کے ساتھ تصور کیا ہو جیسے حضاجر کہ اس کی وضع ضبع کے لئے خصوصیاتِ ذہنیہ کے ساتھ یعنی عظیم البطن کے لئے کی گئی ہے۔

علمِ شخصی اس کو کہتے ہیں جس کو واضع نے وضع کرتے وقت ماہیت کا خصوصیتِ شخصیہ کے ساتھ تصور کیا ہو جیسے زید کہ یہاں وضع کرتے وقت ماہیت انسان کے ساتھ تشخصات خارجیہ دست و پا وغیرہ کا بھی تصور کیا گیا ہے۔

علم، لقب اور کنیت میں فرق

قال العینیؒ اَلْاِسْمُ الْعَلَمُ اِمَّا اَنْ یَّکُوْنَ مُشْعِرًا بِمَدْحٍ اَوْبِذَمٍّ وَھُوَ اللَّقَبُ وَاِمَّا اَنْ لَّا یَکُوْنَ فَاِمَّا اَنْ یَّصْدُرَ بِنَحْوِالْاَبِ اَوِالْاُمِّ اَوِالْاِبْنِ اَوِ الْبِنْتِ فَھُوَ کُنْیَۃٌ.

یعنی:

(۱) اگر کسی چیز کے نام سے اس کی ذاتِ مسمّٰی معلوم ہو تو اسے لقب کہتے ہیں۔

(۲) اگر علم سے ذاتِ مسمّٰی کسی کا باپ یا ماں یا لڑکا یا لڑکی ہونا معلوم ہو تو اسے کنیت کہتے ہیں۔

(۳) علم اور لقب اللہ تعالیٰ کی شان میں بھی استعمال ہوتے ہیں اور کنیت اللہ تعالیٰ کی شان میں نہیں ہوتا کیوں کہ اللہ تعالیٰ نہ کسی کا باپ ہے نہ کسی کا لڑکا ہے لَمْ یَلِدْ وَلَمْ یُوْلَدْ کا عین مصداق ہے۔

معرفہ شخصی، معرفہ نوعی اور معرفہ جنسی میں فرق

معرفہ کی تین قسمیں ہیں۔ شخصی۔ نوعی۔ جنسی۔

(۱) معرفہ شخصی اس کو کہتے ہیں جس میں معرفہ کا کوئی فرد معین ہو جیسے زید جو انسان

کے افراد میں سے ایک معین فرد ہے۔

۲ معرفہ نوعی وہ ہے جس میں معرفہ کا فرد معین نہ ہو بل کہ ایسا ایک متعین اسم ہو جس کے اندر ایک ہی حقیقت کے بہت سے افراد ہوں جیسے الانسان یہ ایک اسم ہے۔ اس کے اندر زید۔ بکر۔ عمرو وغیرہ ایک ہی حقیقت والے افراد موجود ہیں۔

۳ معرفہ جنسی وہ ہے جس میں معرفہ ایسا متعین اسم ہو جس کے اندر مختلف حقیقت والے افراد داخل ہوں جیسے الحیوان کہ اس کے اندر انسان۔ بقر۔ اسد وغیرہ مختلف حقیقت والے افراد موجود ہیں۔

نکرہ اور الف لام ذہنی میں فرق

نکرہ اور الف لام ذہنی دونوں استعمال کے اعتبار سے غیر متعین افراد پر دلالت کرنے میں متحد ہیں پھر باہمی فرق یہ ہے کہ نکرہ وضع کے اعتبار سے حقیقت کے بعض غیر متعین افراد پر دلالت کرتا ہے اور معرفہ بلامِ عہدِ ذہنی وضع کے اعتبار سے نفسِ حقیقت پر دلالت کرتا ہے لیکن قرینہ کی وجہ سے بعض افراد پر دلالت کرتا ہے۔ اس میں جو بعضیت آتی ہے وہ قرینہ کی وجہ سے آتی ہے۔

خلاصہ یہ نکلا کہ اسم نکرہ اور اسمِ معرفہ بلامِ عہدِ ذہنی قرینہ کے اعتبار سے دونوں برابر ہیں کہ ہر ایک سے بعض غیر متعین افراد مراد ہوتے ہیں جب کہ ذات اور اصلی وضع کے اعتبار سے دونوں مختلف ہیں کیوں کہ نکرہ فرد کے لئے موضوع ہے اور معرفہ بلام عہد ذہنی، ذات کے اعتبار سے حقیقتِ متحدہ کے لئے موضوع ہے یہی وجہ ہے کہ اس پر معرفہ کے احکام بھی جاری ہوتے ہیں اور قرینہ کے اعتبار سے نکرہ کا سا معاملہ کیا جاتا ہے۔ چناں چہ معرفہ کے احکام دیکھئے کہ اس کا مبتداء ہونا نَحْوُ اَلذِّئْبُ فِیْ دَارِكَ۔

اور ذوالحال ہونا نَحْوُ رَأَیْتُ الذِّئْبَ خَارِجًا مِنْ بَیْتِكَ اور معرفہ کی صفت

ہونا نَحْوُ زَيْدٌ الْكَرِيْمُ عِنْدَكَ۔

اور معرفہ ہوکر موصوف ہونا اور مبتدأ بنا نَحْوُ كَرِيْمٌ الَّذِیْ فَعَلَ كَذَا فِیْ دَارِكَ۔

معرفہ سے عطفِ بیان ہونا نَحْوُ زَيْدٌ الْكَرِيْمُ عِنْدَكَ۔

كَانَ کا اسم ہونا نَحْوُ كَانَ السَّارِقُ الَّذِیْ سَرَقَ مَتَاعَكَ اور نکرہ جیسا معاملہ دیکھئے کہ اس کی صفت میں جملہ ہونا اور جملہ نکرہ کے حکم میں ہے کیوں کہ معرفہ کی سات قسموں میں جملہ داخل نہیں ہے جیسے شاعر بنی سلول عمیرہ ابن جابر حنفی کے اس شعر میں ہے۔ شعر:

وَلَقَدْ أَمُرُّ عَلَى اللَّئِيْمِ يَسُبُّنِیْ
فَمَضَيْتُ ثَمَّةَ وَقُلْتُ لَايَعْنِيْنِیْ

اور البتہ میں ایسے لعن طعن کرنے والے کے پاس سے گذرا ہوں جو مجھے گالم گلوچ کررہا ہے۔ پس میں وہاں سے گذر گیا ہوں اور اپنے نفس کو کہتے ہوئے کہ وہ مجھے مراد نہیں لیتا بل کہ میرے غیر کو مراد لیتا ہے۔

پس اللئیم معرف بلام عہد ذہنی موصوف کی صفت "یسبنی" جملہ فعلیہ نکرہ ہے۔ اللیم سے شاعر کی مراد نفسِ لئیم تھی ورنہ صبر کے ملکہ کے اظہار سے جو مدح یہاں مقصود ہے ظاہر نہ ہوگی نیز بقرینہ اَمُرُّ سے ماہیتِ لئیم مراد نہیں کیوں کہ ماہیت پر گذرنا محال ہے، اور استغراق بھی مراد نہیں ہوسکتا کیوں کہ تمام افرادِ لئیم پر گذرنا بھی محال ہے اور عہد خارجی بھی نہیں ہے کیوں کہ اس میں معہود کا ذکر ضروری ہے اور یہاں ایسا نہیں۔ پس معلوم ہوا کہ یہاں الف لام عہد ذہنی ہی ہے اور جنس سے ماہیتِ فرد غیر متعین مراد ہے اور اسی طرح آیت کریمہ ﴿كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ اَسْفَارًا﴾[1] اور ﴿اِلَّا الْمُسْتَضْعَفِيْنَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَآءِ وَالْوِلْدَانِ

---

[1] جمعہ: ۵

لَا یَسْتَطِیْعُوْنَ﴾[1] میں یَحْمِلُ اَسْفَارًا اور لَا یَسْتَطِیْعُوْنَ دونوں جملہ فعلیہ خبریہ ہیں۔ الحمار اور الرجال، النساء بلامِ عہد ذہنی موصوف کی صفت واقع ہوئے ہیں۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ نکرہ کی صفت جملہ خبریہ آتی ہے تو معلوم ہوا کہ جملہ فعلیہ نکرہ کے حکم میں ہے۔[2]

حال اور تمیز میں فرق

دونوں میں چند وجوہ سے فرق بیان کیا جاتا ہے۔

❶ تمیز اپنے ممیّز کی ذات کو بیان کرتی ہے۔ جب کہ حال اپنے ذوالحال کی ہیئت اور صفات کو بیان کرتا ہے جیسے جَاءَ نِیْ زَیْدٌ رَاکِبًا میں رَاکِبًا زَیْدٌ ذوالحال کی ہیئت اور حالت بیان کرتا ہے۔

❷ حال میں فی مقدر ہوتا ہے مثلاً جَاءَ نِیْ زَیْدٌ رَاکِباً بمعنٰی جَاءَ نِیْ زَیْدٌ فِیْ زَمَانِ رُکُوْبِہٖ کیوں کہ حال کے اندر معنیٰ ظرفیت موجود ہے۔ جب کہ تمیز میں مِنْ مقدر ہوتا ہے۔ مثلاً عِنْدِیْ اَحَدَ عَشَرَ دِرْھَمًا اَیْ مِنْ دِرْھَمٍ۔

❸ حال اکثر مشتق سے بنتا ہے اور تمیز عموماً اسم جامد ہوتی ہے۔ مثلاً مَا فِیْ السَّمَآءِ قَدْرُ رَاحَۃٍ سَحَابًا یہاں سَحَابًا تمیز اسمِ جامد ہے اور ضَرَبْتُ زَیْداً مَشْدُوْدًا کے اندر مَشْدُوْدًا حال اسم مشتق ہے۔

فَائِدَۃ: حال عموماً مشتق ہوتا ہے اور کبھی غیر مشتق بھی حال واقع ہوتا ہے جیسے جَاءَ نِیْ زَیْدٌ تَمِیْماً البتہ اتنا ضروری ہے کہ وہ مشتق کے معنیٰ میں ہو۔

تانیثِ لفظی اور تانیثِ معنوی میں فرق

کلام عرب میں تانیث کی دو قسمیں پائی جاتی ہیں۔

① لفظی ② معنوی۔

[1] النساء: ۹۸ [2] نیل الامانی: ص۲۲۵

تانیثِ معنوی وہ تانیث کہلاتی ہے کہ جس میں تانیث کی کوئی علامت موجود نہ ہو محض اہلِ لسان کے اسے تانیث استعمال کرنے کی وجہ سے تانیث مان لی گئی ہو۔ اس کو مؤنث سماعی بھی کہتے ہیں۔ جیسے یَدٌ. رِجْلٌ. شَمْسٌ وغیرہ۔

تانیثِ لفظی وہ تانیث کہلاتی ہے جو فقط لفظ میں علامتِ تانیث (ۃ) لاحق ہونے کی وجہ سے تانیث سے تعبیر کی جاتی ہے۔ وہ درحقیقت مصداق میں مذکر ہو یا مؤنث مثلاً نَمْلَةٌ. حَمَامَةٌ. شَاةٌ. بَقَرَةٌ۔ یہ سب مؤنث لفظی ہیں۔ مذکر مؤنث سب یکساں ہیں۔ کوئی فرق نہیں۔ اسی طرح حمزة. طلحة. عكرمة وغیرہ یہ سب مؤنثِ لفظی ہیں۔ جب کہ ظاہر ہے کہ ان کا مصداق فقط مذکر ہی ہیں پھر دونوں میں فرق کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ تانیثِ لفظی میں لفظ کا کوئی اعتبار نہیں یعنی اس کی خاطر ہر جگہ فعلِ مؤنث استعمال نہیں کیا جاتا بل کہ مصداق کا اعتبار کیا جاتا ہے یعنی اگر مصداق مؤنث ہو تو فعل کو مؤنث ہی لانا ہوگا مذکر لانا جائز ہی نہیں۔ اگر مصداق مذکر ہو تو فعل بھی مذکر ہی لانا ہوگا مؤنث لانا جائز ہی نہیں۔ وَلِذَا لَا يَجُوْزُ اَنْ يُّقَالَ قَامَتْ طَلْحَةُ وَحَمْزَةُ بَلْ لَاَّ بُدَّ اَنْ يُّقَالَ قَامَ طَلْحَةُ وَحَمْزَةُ وَقِسِ الْبَوَاقِيَ عَلٰى ذٰلِكَ۔

اور تانیثِ معنوی اسمِ ظاہر ہونے کی صورت میں اس کا فعل مذکر اور مؤنث دونوں طرح استعمال کیا جاسکتا ہے۔ جیسے طَلَعَ الشَّمْسُ، طَلَعَتِ الشَّمْسُ اور ضمیر ہونے کی صورت میں اس کا فعل مؤنث لانا ہی پڑے گا۔ جیسے اَلشَّمْسُ طَلَعَتْ۔

صفتِ کاشفہ اور مبینہ میں فرق

ان دونوں الفاظ میں علمِ معانی کی اصطلاح میں کوئی فرق نہیں بل کہ دونوں کا مصداق متحد ہے۔ البتہ دوسرے حضرات ان دونوں میں یوں فرق کرتے ہیں کہ

صفتِ کاشفہ، سامع کے لحاظ سے ہوتی ہے اور صفتِ مبینہ، نفس کے لحاظ سے ہوتی ہے۔ خواہ اس جگہ سامع ہو یا نہ ہو۔ اب معلوم ہوا کہ اس مسلک کے مطابق دونوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے۔ اول خاص مطلق ہے اور ثانی عام مطلق ہے۔[1]

مقدر، محذوف اور مقتضیٰ میں فرق

عربی عبارات میں تین چیزیں پائی جاتی ہیں۔ مقدر، محذوف، مقتضیٰ۔ تینوں میں باہمی فرق یہ ہے کہ مقدر کو اس لئے مانا جاتا ہے کہ کلام لغۃً یا شرعاً یا عقلاً صحیح ہوجائے اور مقتضیٰ کو اس لئے مانا جاتا ہے کہ کلام شرعاً یا عقلاً صحیح ہوجائے۔ محذوف کو اس لئے مانا جاتا ہے کہ کلام لغۃً صحیح ہوجائے۔ اس تفصیل وتشریح سے معلوم ہوا کہ مقدر کا مصداق بالکل عام ہے اور محذوف کا مصداق بالکل خاص ہے اور مقتضیٰ کا مصداق بین بین ہے بہ نسبت مقدر خاص ہے اور بہ نسبت محذوف عام ہے۔[2]

واوِ صرف اور واوِ عطف میں فرق

واوِ صرف اس واو کو کہتے ہیں جس کا مدخول اس چیز کی صلاحیت نہیں رکھتا جو معطوف علیہ سے پہلے گذر چکی ہو۔ مثلاً شعر:

؎ لَاتَنْہَ عَنْ خُلُقٍ وَتَاْتِیْہِ مِثْلَہٗ
عَارٌ عَلَیْکَ اِذَا فَعَلْتَ عَظِیْمٌ

اس شعر کے اندر وَتَاْتِیْہِ کا واوَ صرف ہے۔

واوِ عطف وہ واو ہے جو اپنے مدخول کو معطوف علیہ کے حکم میں کردیتا ہے۔ مثلاً جَاءَ نِیْ زَیْدٌ وَ عَمْرٌو۔ یہاں عمرو معطوف کو بھی واو عطف کے ذریعہ معطوف علیہ کے حکم میں کردیا ہے۔

---

[1] نیل الامانی: ص۲۳۵ [2] حاشیہ اصول الشاشی: ص ۵۶

فَائِدَۃ: واوَ کی چند قسمیں ہیں۔

۱ واو بمعنی مع جو مفعول معہ سے پہلے آتا ہے۔ مثلاً جَاءَ الْبَرْدُ وَالْجُبَّاتِ اَیْ مَعَ الْجُبَّاتِ۔

۲ واوَ عطف کے معنی میں جیسے جَاءَ نِیْ زَیْدٌ وَ عَمْرٌو۔

۳ واوِ قسم مثلاً وَالْعَصْرِ اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِیْ خُسْرٍ۔

۴ واو بمعنی رُبَّ مثلاً شعر:

وَبَلْدَةٍ لَيْسَ لَهَا أَنِيْسُ
إِلَّا الْيَعَافِيْرُ وَإِلَّا الْعِيْسُ

اَیْ رُبَّ بَلْدَةٍ.

۵ واوصرف جو ابھی شعر کے اندر گذرا ہے۔

۶ واو حالیہ مثلاً جَاءَ نِیْ زَیْدٌ وَهُوَ رَاكِبٌ۔

۷ واوَ استنافیہ جو کلام کے شروع میں واقع ہو۔ مثلاً ہدایہ جلد ثانی میں ہے وَيَصِحُّ النِّكَاحُ وَاِنْ لَمْ يُسَمِّ فِيْهِ مَهْراً۔

۸ واوزائدہ مثلاً قوله تعالیٰ ﴿وَاَسَرُّوْا النَّجْوَى الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا﴾[1] اس آیت کریمہ میں ایک توضیح کے مطابق وَاَسَرُّوْا کے اندر کلمہ واوَ زائد ہے۔

۹ واوَ اشباع اس واو کو کہتے ہیں جو کلمہ کے آخر میں ضمہ کی مناسبت سے بڑھا دیا جائے تاکہ آواز میں درازی پیدا ہو۔ اسی طرح کسرہ کے بعد یائے اشباع اور فتحہ کے بعد الفِ اشباع زائد کرتے ہیں تاکہ آواز میں درازی پیدا ہو۔

۱۰ واو مقدر جو مرکب کے ضمن میں مقدر ہو مثلاً اَحَدَ عَشَرَ اصل میں اَحَدٌ وَ عَشَرٌ تھا۔

۱۱ واوتفریقیہ جو امتیاز کے لئے دو اسموں کے درمیان لایا جاتا ہے۔ مثلاً عَمرو،

---

[1] الانبیاء: ۳

عمر بغیر واو حضرت عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُ مراد ہے بالواو حضرت عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُ کے علاوہ دیگر عمرو مراد ہے۔

⑫ واو اعرابیہ جو محلِ اعراب میں واقع ہو مثلاً جَاءَ اَخُوْكَ۔

⑬ واو معدولہ جو لکھا جاتا ہے پڑھا نہیں جاتا جیسے اُولُوْ کا پہلا واوٗ ہے۔

⑭ جب ضمیر تُمْ کے بعد یا ضمیر کُمْ کے بعد یا ضمیر هُمْ کے بعد ضمیر منصوب منفصل لاحق ہو تو ایک واوٗ بڑھا دیا جاتا ہے۔ جیسے اَنُلْزِمُکُمُوْهَا، فَكَرِهْتُمُوْهُ۔ اور حدیث میں ہے: صَلُّوْا كَمَا رَأَيْتُمُوْنِيْ.

شعر:

أَيُّهَا الْقَوْمُ الَّذِيْ فِي الْمَدْرَسَةِ
كُلُّ مَا حَصَلْتُمُوْهُ وَسْوَسَة

لفظ ما اور مَن میں فرق

مَا اور مَنْ یہ دونوں لفظِ موصول الذی کے معنی میں ہیں اور یہ دونوں مذکر اور مؤنث کے لئے ہیں اور واحد اور جمع کے لئے استعمال ہوتے ہیں۔ اب دونوں میں فرق یہ ہے کہ ماغیر ذوی العقول کے لئے موضوع ہے اور من ذوی العقول کے لئے موضوع ہے۔ جیسا کہ اس مشہور واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ قولہ تعالیٰ ﴿اِنَّكُمْ وَمَاتَعْبُدُوْنَ مِن دُوْنِ اللّٰهِ حَصَبُ[1] جَهَنَّمَ﴾ اس آیت کریمہ کے اندر کلمہ "ما" عام ہے۔ ہر معبود اس کے اندر شامل ہے سوائے باری تعالیٰ کے۔ جب یہ آیتِ کریمہ نازل ہوئی تو عبداللہ بن الزبعری نے اشکال کیا کہ حضرت عیسیٰ عَلَیْہِ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ اور حضرت عزیر عَلَیْہِ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ و ملائکہ عَلَیْہِمُ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ کو بھی قوموں نے معبود بنایا ہے۔ کیا وہ بھی جہنم رسید ہوں گے۔ اس کا ایک جواب یہ بھی ہے کہ حضرت عیسیٰ عَلَیْہِ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ اور حضرت عزیر عَلَیْہِ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ و ملائکہ اس آیتِ کریمہ

[1] الانبیاء: ۹۸

کی وعید میں داخل نہیں ہیں کیوں کہ کلمہ ما غیر ذوی العقول کے لئے موضوع ہے اور عیسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام اور عزیر علیہ الصلاۃ والسلام و ملائکہ ذوی العقول ہیں لیکن ابن الزبعری نے عناداً یا جہلاً اشکال کیا تھا مگر یاد رہے کہ ما غیر ذوی العقول کے لئے اور مَنْ ذوی العقول کے لئے موضوع ہونا یہ قاعدہ کلیہ نہیں بل کہ اکثر واغلب کی قبیل سے ہے۔ کما فی قولہ تعالیٰ ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾[1] اس آیت شریفہ میں کلمہ مَن سے ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں مراد ہیں کسی بزرگ کا قول ہے: "وَمَالِيَ لَا أَلْعَنُ مَنْ لَعَنَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمَنْ هُوَ فِي الْكِتاب" اور یہاں من ھو کا کلمہ من غیر ذوی العقول کے لئے ہے۔ قولہ تعالیٰ ﴿فَانْكِحُوْا مَاطَابَ لَكُمْ ......﴾[2] یہاں کلمہ ما سے صرف ذوی العقول ہی مراد ہے۔

کلمۂ مَن کی چار قسمیں ہیں۔

① موصوفہ، کما فی الشعر:

وَكَفٰى بِنَا فَضْلًا عَلٰى مَنْ غَيْرُنَا
يُحِبُّ النَّبِيُّ مُحَمَّدٌ إِيَّانَا

② شرطیہ مثلاً مَنْ تَضْرِبْ اَضْرِبْ۔

③ استفہامیہ مَنْ اَنْتَ؟

④ موصولہ مثلاً جَاءَ مَنْ قَامَ۔ یہ اقسام جمہور کے مسلک پر ہیں البتہ ابوعلی نحوی کے نزدیک اس کی دو قسمیں ہیں۔ تامہ اور صفتیہ۔ مجموعہ چھ قسمیں ہوگئیں اور کلمہ ما کی چند قسمیں ہیں۔

① شرطیہ کما فی قولہ تعالیٰ ﴿مَايَفْتَحِ اللّٰهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا﴾[3]

---

[1] الرحمٰن: ۲٦ [2] النساء: ۳ [3] فاطر: ۲

❷ مصدریہ کما فی قولہ تعالٰی ﴿وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْاَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ﴾[1]

❸ زائدہ مثل کیف مایہ ما زائدہ ہے۔

❹ موصولہ فَانْكِحُوْا مَاطَابَ لَكُمْ ......۔

❺ موصوفہ بمعنی شے مثلاً مَرَرْتُ بِمَا يُعْجِبُكَ اَیْ شَیْءٍ مُعْجِبٌ لَكَ۔

❻ تامہ کلام فی قولہ تعالٰی ﴿فَنِعِمَّا هِيَ ......﴾۔

❼ نکرہ نحو ضَرَبْتُ ضَرْباً مَّا۔

❽ نافیہ مَا قَامَ زَيْدٌ۔

❾ کافہ مثل اِنَّمَا زَيْدٌ قَائِمٌ۔

❿ استفہامیہ کما فی قولہ تعالٰی ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِيْنِكَ يَا مُوْسٰى﴾[2]

یہ بھی یاد رہے کہ ما استفہامیہ کے ساتھ جب حروف جار متصل ہوں تو اس کا الف ساقط ہوجاتا ہے جیسے ﴿فِيْمَ كُنْتُمْ﴾ ﴿مِمَّ خُلِقَ﴾ ﴿عَمَّ يَتَسَآءَلُوْنَ﴾ ﴿لِمَ تَقُوْلُوْنَ مَا لَا تَفْعَلُوْنَ﴾۔

حروفِ شمسیہ اور حروف قمریہ میں فرق

علمِ تجوید کی اصطلاح میں حروف کی دو قسمیں ہیں۔ شمسیہ و قمریہ پھر دونوں میں اس طرح فرق و تقسیم کی جاتی ہے کہ واو۔ ذال۔ راء۔ زاء سین۔ شین۔ صاد۔ ضاد۔ طاء۔ ظاء۔ لام۔ نون۔ ان حروف کو حروفِ شمسیہ کہتے ہیں کیوں کہ ان حروف میں لامِ تعریف مدغم ہوجاتا ہے جس طرح آفتاب طلوع ہونے کے بعد تمام ستارے چھپ جاتے ہیں۔ چناں چہ قرآن حکیم میں ﴿وَالشَّمْسِ﴾ واقع ہوا ہے اور اس لفظ میں لامِ تعریف شین میں مدغم ہوکر تلفظ سے چھپ گیا ہے مذکورہ حروف کے علاوہ

---

[1] التوبہ: ۲۵ [2] طٰہٰ: ۱۷

دوسرے تمام حروف کو حروفِ قمریہ کہتے ہیں کیوں کہ ان حروف میں لامِ تعریف مدغم نہیں ہوتا جس طرح کہ چاند طلوع ہونے کے بعد ستارے چھپ نہیں جاتے ہیں، چناں چہ قرآنِ حکیم میں ﴿وَالْقَمَرِ﴾ لفظ واقع ہوا ہے اور لفظ کے اندر لامِ تعریف قاف میں مدغم ہو کر تلفظ سے نہیں چھپا۔ حاصل یہ نکلا کہ جن حروف میں لامِ تعریف بعد کے حروف سے بدل کر مدغم ہوتا ہے ان الفاظ کو شمس کے ساتھ مشابہ ہونے کی وجہ سے حروفِ شمسیہ کہا جاتا ہے اور جن حروف میں لامِ تعریف مدغم نہیں ہوتا ان الفاظ کو قمر کے ساتھ مشابہ ہونے کی وجہ سے حروفِ قمریہ کہا جاتا ہے۔ یہ قراٗ کی اصطلاح ہے۔ صرفیوں اور نحویوں کی اصطلاح نہیں۔

کافر اور کفر میں فرق

لفظِ کافر اسمِ فاعل کا صیغہ ہے بمعنی کفریہ کام اور نافرمانی کرنے والا اور لفظِ کفر مصدر ہے یعنی نفسِ کفر اور نافرمانی کو کہتے ہیں۔ حاصلِ فرق یہ نکلا کہ لفظِ کافر میں دو جہتیں ہیں۔ کیوں کہ یہ اسم فاعل کا صیغہ ہے اور اسم فاعل میں دو جہتیں ہوتی ہیں ایک ذات، دوسری وصف یعنی لفظِ کافر میں ایک وصف دوسری وہ ذات جو صفتِ کفر کے ساتھ متصف ہے یعنی کفر کرنے والا جس کو اصطلاح میں ذات مع الوصف کہا جاتا ہے اور لفظِ کفر میں صرف ایک جہت یعنی محض وصفِ کفر موجود ہے اور ذات موجود نہیں۔

تَنبِیہ: کافر کو حقارت کی نگاہ سے نہ دیکھنا چاہیے کیوں کہ ممکن ہے کہ اس کا خاتمہ ایمان پر مقدر ہو چکا ہو البتہ کفر سے نفرت واجب ہے۔ سلطان الاولیاء علامہ رومی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی فرماتے ہیں:

؎ ہیچ کافرا بخواری منگرید
کہ مسلماں بودنش باشد امید

اور حضرت تھانوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی فرماتے ہیں کہ میں اپنے کو تمام مسلمانوں سے فی الحال اور کافروں سے فی المآل برا سمجھتا ہوں۔

اُتْرُكْ اور ذَرْ میں فرق

یہ دونوں صیغۂ امر ہیں جن کے معنی کسی چیز کو بقصد چھوڑنے کے ہیں تو باہمی فرق اتنا ہے کہ اوّل کا معنی مطلق کسی چیز کو چھوڑ دینا ہے چاہے ناراضگی کی وجہ سے ہو یا نہ ہو اور ثانی کا معنی کسی چیز سے ناراض ہو کر اس کو چھوڑنا۔ خلاصہ یہ ہے کہ دونوں میں عام وخاص مطلق کی نسبت ہے۔ اُتْرُكْ عام مطلق اور ذَرْ خاص مطلق ہے۔

فَائِدَة: ذَرْ یہ لفظ قرآن مجید میں آیا ہے:

﴿وَذَرِ الَّذِيْنَ اتَّخَذُوْا دِيْنَهُمْ لَعِبًا وَّلَهْوًا﴾ [1]

تَرجَمَہ: "کہ آپ ان لوگوں کو (بقصدِ ناراضگی) چھوڑ دیجئے جنہوں نے اپنے دین کو لہو ولعب یعنی مشغلہ اور کھیل بنا رکھا ہے۔"

اس کے دو معنی ہو سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ جو دینِ حق یعنی اسلام ان کے لئے بھیجا گیا ہے اس کو لہو ولعب بنا رکھا ہے کہ اس کا استہزاء وتمسخر کرتے ہیں دوسرے یہ کہ انہوں نے اصلِ دین کو چھوڑ کر اپنا دین ومذہب ہی لہو ولعب کو بنا لیا ہے۔ دونوں معنی کی حاصلِ تقریر ایک ہی ہے۔

خلاف اور اِختلاف میں فرق

❶ خلاف بمعنی اختلاف دونوں میں کوئی حقیقی فرق نہیں محض لفظی فرق ہے۔

❷ اختلاف جانبین سے ہوتا ہے اور خلاف جانب واحد سے ہوتا ہے۔

❸ اختلاف میں طرق اور مقاصد دونوں میں تباین اور تغایر ہوتا ہے اور اتحادِ مقاصد کے ساتھ مباینِ طرق کو خلاف کہا جاتا ہے چناں چہ فقہائے کرام کی عبارت

---

[1] انعام: ۷۰

سے اس کی پرزور تائید ملتی ہے۔

السّلام باللام اور سلام بغیر لام میں فرق

السلام معرف باللام کا معنی باہمی سلامتی کے لئے دعا کرنا ہے جو منجانب شرع مامور بہ ہے کما جاء فی الحدیث "اَفْشُوا السَّلَامَ بَیْنَکُمْ"[1] اور سلام بغیر الف لام کے دو مفہوم آتے ہیں۔

❶ سلام عرفی السلام کے معنی میں آتا ہے یعنی سلامتی کے لئے دعا کرنا کما جاء فی التنزیل ﴿وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِيْنَ﴾[2] وایضاً ﴿سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوْهَا خَالِدِيْنَ﴾[3] وغیرہ ذلك۔

❷ دوسرا مفہوم یہ کہ سلام مقاطعہ یعنی باہمی قطع تعلق کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیسے کسی سے قطع تعلق اور جدائی اختیار کرنے کے وقت شریفانہ اور اخلاقانہ طریقہ اختیار کر کے کسی بات کے ساتھ جواب دینے کی بجائے لفظِ سلام کہہ کر علیحدگی اختیار کرنا جیسا کہ قرآنِ کریم نے اپنے مقبول اور صالح بندوں کی صفت میں بیان فرمایا ہے ﴿وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجٰهِلُوْنَ قَالُوْا سَلَاماً﴾[4] یعنی جب جاہل لوگ ان سے جاہلانہ خطاب کرتے ہیں تو یہ ان سے دو بدو ہونے کی بجائے لفظ سلام کہتے ہیں۔

جس کا مطلب یہ ہے کہ باوجود مخالفت کے میں تمہیں کوئی تکلیف نہ پہنچاؤں گا بل کہ تجھ سے جدائی اختیار کروں گا۔ خلاصہ یہ ہے کہ السلام کا استعمال خاص ہے سلام عام ہے جس کو مناطقہ حضرات عام وخاص مطلق کی نسبت کہتے ہیں۔

عاصی اور معاصی میں فرق

عاصی اسم فاعل کا صیغہ ہے بمعنی گناہ کرنے والا اور معاصی مصدر ہے یعنی نفسِ

---

[1] ترمذی، ابواب الاستیذان والأدب: ۹۸/۲ [2] الصفت: ۱۸۱

[3] الزمر: ۷۳ [4] الفرقان: ۶۳

گناہ کو معاصی کہا جاتا ہے۔

خلاصۂ فرق یہ نکلا کہ لفظِ عاصی میں دو جہتیں ہیں، ایک وصف کی، دوسری ذات کی، یعنی گناہ کرنے والا، جب کہ لفظِ معاصی میں صرف ایک جہت یعنی وصف کی جہت ہے اور ذات کی جہت نہیں، دوسرا فرق یہ ہے کہ عاصی سے نفرت کرنا جائز نہیں اور معاصی سے نفرت کرنا واجب ہے، مثلاً کوئی شخص شراب پیتا ہے تو اس کو نفرت کی نگاہ سے دیکھنا جائز نہیں اور اس کے اس برے کام سے نفرت کرنا واجب ہے، اس کو ایک حسی مثال سے حضرت جی مولانا الیاس رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے اس طرح واضح فرمایا ہے کہ اگر شیر خوار بچہ پیشاب وپائخانہ سے بالکل لت پت ہوگیا ہو تو کیا ماں کے دل میں پیشاب پائخانہ کی نفرت ہونے کے باوجود بچے کی محبت وشفقت میں ذرہ برابر بھی فرق آتا ہے؟!

ہرگز نہیں بل کہ گندگی کو صاف کر کے بچے کو اپنے سینے سے لگاتی ہے اسی طرح عاصی مسلمان کی عظمت وقدر دل میں رکھیں اور اس کے برے کام، معاصی کی نفرت رکھ کر اس کو گناہ سے صاف کرنے کی خوب نرمی اور بھلائی کے ساتھ کوشش کرتے رہیں۔[1]

خوف اور تخوف میں فرق

ان دونوں میں اس طرح فرق بیان کیا جاتا ہے کہ خوف بمعنی ڈرنا اور تخوف، خوف سے مشتق ہے بمعنی ڈرانا جیسے تحذیر کے معنی ڈرانا ہے۔

حاصل یہ نکلا کہ اوّل لازم ہے یعنی ڈرنا، ثانی متعدی دوسروں کو ڈرانا اور اس لفظ کا دوسرا ایک معنی تنقیص بھی آتا ہے یعنی گھٹا دینا۔ چناں چہ آیت کریمہ ﴿أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلٰى تَخَوُّفٍ﴾[2] کے ذیل میں مفسر القرآن حضرت ابن عباس

---

[1] کذا سمعت من بعض شیوخنا [2] نحل: ٤٧

رضی اللہ تعالیٰ عنہما اور مجاہد رحمہ اللہ تعالیٰ وغیرہ آئمہ تفسیر نے لفظِ تخوف کو تنقیص یعنی گھٹانے کے معنی میں لیا ہے۔ حضرت سعید بن مسیّب رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ حضرت فاروقِ اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو بھی اس لفظ کے معنی میں تردد پیش آیا تو آپ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے برسرِ منبر صحابہ کو خطاب کر کے فرمایا کہ آپ لوگ لفظِ تخوف کے کیا معنی سمجھتے ہیں؟ عام مجمع خاموش رہا مگر قبیلہ ہذیل کے ایک شخص نے عرض کیا کہ امیر المؤمنین! یہ ہمارے قبیلہ کی خاص لغت ہے۔ ہمارے یہاں یہ لفظ تنقیص کے معنی میں استعمال ہوتا ہے یعنی بتدریج گھٹانا۔

حضرت فاروقِ اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے سوال کیا کہ کیا عرب اپنے اشعار میں یہ لفظ، تنقیص کے معنی میں استعمال کرتے ہیں؟

اس نے عرض کیا کہ ہاں اور اپنے قبیلہ کے شاعر ابوکبیر کا ایک شعر پیش کیا جس میں یہ لفظ بتدریج گھٹانے کے معنی میں لیا گیا تھا، اس پر حضرت فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا: لوگو! تم اشعارِ جاہلیت کا علم حاصل کرو کیوں کہ اس میں تمہاری کتاب کی تفسیر اور تمہارے کلام کے معنی کا فیصلہ ہوتا ہے۔[1]

لفظِ اَیْ اور لفظِ یعنی کی تفسیر میں فرق

قَالَ صَاحِبُ الْبَحْرِ الرَّائِقِ ذَكَرَ بَعْضُهُمُ الْفَرْقُ بَيْنَ التَّفْسِيْرِ بِاَيْ وَالتَّفْسِيْرِ بِيَعْنِيْ اَنَّ التَّفْسِيْرَ بِاَيْ لِلْبَيَانِ وَالتَّوْضِيْحِ وَالتَّفْسِيْرَ بِيَعْنِيْ لِدَفْعِ السُّوَالِ وَاِزَالَةِ الْوَهْمِ وَهٰذَا اَغْلَبِيٌّ وَاِصْطِلَاحٌ.[2]

یعنی صاحبِ بحر الرائق نے فرمایا کہ بعض حضرات نے تفسیر ای اور تفسیر یعنی میں اس طرح فرق فرمایا ہے کہ تفسیر ای بیان اور وضاحت کے لئے ہوتی ہے اور تفسیرِ یعنی سوال کو دفع کرنے اور شک و شبہ کو دور کرنے کے لئے ہوتی ہے، یہ فرق

---

[1] معارف القرآن: ۵/۳۵۱ [2] ۱/۱۱

اکثری ہے اور ایک اصطلاح ہے۔

فائدہ: اہلِ فن نے تفسیر کے لئے پندرہ علوم کی مہارت ضروری بتلائی ہے۔ وقتی ضرورت کی وجہ سے مختصراً عرض کرتا ہوں جس سے معلوم ہوجائے گا کہ کلامِ پاک تک رسائی ہر شخص کو نہیں ہوسکتی۔

پہلا لغت کو جاننا جس سے کلام میں مفرد الفاظ کے معنی معلوم ہوجائیں۔ حضرت مجاہد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کہتے ہیں کہ جو شخص اللہ تعالیٰ پر اور قیامت کے دن پر ایمان رکھتا ہے اس کے لئے جائز نہیں کہ لغاتِ عرب کی معرفت کے بغیر کلامِ پاک میں کچھ لب کشائی کرے اور چند لغات کا معلوم ہوجانا کافی نہیں اس لئے کہ بسا اوقات ایک ہی لفظ چند معانی میں مشترک ہوتا ہے اور وہ ان میں سے ایک دو معنی جانتا ہے اور فی الواقع اس جگہ کوئی اور معنی مراد ہوتا ہے۔

دوسرے علم نحو کا جاننا ضروری ہے، اس لئے کہ اعراب کے تغیر وتبدل سے معنی بالکل بدل جاتے ہیں اور اعراب، معرفتِ نحو پر موقوف ہے۔

تیسرے علم صرف کا جاننا ضروری ہے اس لئے کہ بناء اور صیغوں کے اختلاف سے معانی بالکل مختلف ہوجاتے ہیں۔ ابن فارس رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کہتے ہیں کہ جس شخص سے علمِ صرف رہ گیا اس سے بہت کچھ رہ گیا۔ علامہ زمخشری عجوباتِ تفسیر میں نقل کرتے ہیں کہ ایک شخص نے کلامِ پاک کی آیت: ﴿يَوْمَ نَدْعُوْا كُلَّ اُنَاسٍۭ بِاِمَامِهِمْ﴾[1]

ترجمہ: ”جس دن پکاریں گے ہم ہر شخص کو اس کے مقتداء اور پیشوا کے ساتھ“۔

کی تفسیر علمِ صرف کی ناواقفیت کی وجہ سے یہ کی کہ جس دن پکاریں گے ہر شخص کو ان کی ماؤں کے ساتھ۔ امام کا لفظ جو مفرد تھا اس کو ام کی جمع سمجھا اگر وہ علمِ صرف

[1] بنی اسرائیل: ۷۱

سے واقف ہوتا تو معلوم ہوجاتا کہ ام کی جمع امام نہیں آتی۔

چوتھے اشتقاق کا جاننا ضروری ہے اس لئے کہ لفظ جب دو مادوں سے مشتق ہوتو اس کے معنی مختلف ہوں گے جیسے مسیح کا لفظ ہے کہ اس کا اشتقاق مسح سے بھی ہے جس کے معنی چھونے اور تر ہاتھ کسی چیز پر پھیرنے کے ہیں اور مساحت سے بھی ہے جس کے معنی پیائش کے ہیں۔

پانچواں علمِ معانی کا جاننا ضروری ہے جس سے کلام کی ترکیبیں معنی کے اعتبار سے معلوم ہوتی ہیں۔

چھٹے علمِ بیان کا جاننا ضروری ہے جس سے کلام کا ظہور وخفا، تشبیہ وکنایہ معلوم ہوتا ہے۔

ساتواں علمِ بدیع جس سے کلام کی خوبیاں تغیر کے اعتبار سے معلوم ہوتی ہیں۔ یہ تینوں فن علمِ بلاغت کہلاتے ہیں۔ جو کہ تفسیر کے اہم علوم میں سے ہیں اس لئے کہ کلامِ پاک سراسر اعجاز ہے اور ان فنون سے اس کا اعجاز معلوم ہوتا ہے۔

آٹھویں علمِ قرأت کا جاننا ضروری ہے اس لئے کہ مختلف قرأتوں کی وجہ سے مختلف معنی معلوم ہوتے ہیں اور بعض معنی کی دوسرے معنی پر ترجیح معلوم ہوجاتی ہے۔

نویں علمِ عقائد کا جاننا ضروری ہے اس لئے کہ کلامِ پاک میں بعض آیات ایسی بھی ہیں جن کے ظاہری معنی کا اطلاق حق سبحانہ وتقدس پر صحیح نہیں اس لئے ان میں کسی تاویل کی ضرورت پڑے گی جیسے ﴿يَدُ اللّٰهِ فَوقَ أَيْدِيْهِمْ﴾[1]

دسواں اصولِ فقہ کا معلوم ہونا ضروری ہے کہ جس سے وجوہِ استدلال واستنباط معلوم ہوسکیں۔

گیارھواں اسبابِ نزول کا معلوم ہونا بھی ضروری ہے کہ شانِ نزول سے آیت کے معنی زیادہ واضح ہوں گے اور بسا اوقات اصل معنی کا معلوم ہونا بھی شانِ نزول پر

---

[1] الفتح: ۱۰

موقوف ہوتا ہے۔

بارھواں ناسخ ومنسوخ کا معلوم ہونا بھی ضروری ہے تاکہ منسوخ شدہ احکام معمول بہا سے ممتاز ہوسکیں۔

تیرھویں علم فقہ کا معلوم ہونا بھی ضروری ہے کیوں کہ جزئیات کے احاطہ سے کلیات پہچانی جاتی ہیں۔

چودھویں ان احادیث کا جاننا بھی ضروری ہے جو قرآن پاک کی مجمل آیات کی تفسیر میں واقع ہوئی ہیں۔ ان سب کے بعد۔

پندرھواں وہ علمِ وہبی ہے جو حق سبحانہ وتقدس کا عطیہ خاص ہے اپنے مخصوص بندوں کو عطا فرماتا ہے جس کی طرف اس حدیث شریف میں اشارہ ہے "مَنْ عَمِلَ بِمَا يَعْلَمُ وَرَّثَهُ اللّٰهُ عِلْمَ مَالَمْ يَعْلَمْ[1]" جو بندہ اس چیز پر عمل کرتا ہے جس کو جانتا ہے تو حق تعالیٰ شانہ ایسی چیزوں کا علم عطا فرماتے ہیں جن کو وہ نہیں جانتا۔

واحدِ حقیقی، واحدِ صوری اور واحدِ معنوی میں فرق

واحد کی تین قسمیں ہیں۔ حقیقی۔ صوری۔ معنوی۔ اب تینوں میں فرق یہ ہے کہ واحدِ حقیقی وہ ہے جو لفظاً ومعنیً دونوں اعتبار سے واحد ہے جیسے رجل اس کی جمع رجال آتی ہے۔ واحد صوری وہ ہے جو صرف لفظاً واحد ہو نہ کہ معنیً جیسے قوم۔

واحد معنوی وہ واحد ہے جو صرف معنًی واحد ہو لفظاً واحد نہ ہو جیسے عشرون یہ لفظاً جمع ہے کیوں کہ اس میں واؤ اور نون علامتِ جمع موجود ہیں۔

تثنیہ حقیقی، تثنیہ معنوی اور تثنیہ صوری میں فرق

تثنیہ کی تین قسمیں ہیں۔ حقیقی۔ معنوی۔ صوری۔

تثنیہ حقیقی وہ ہے جو لفظاً ومعنًی دونوں اعتبار سے تثنیہ ہو اور اس کا کوئی واحد بھی

---

[1] حلیۃ الاولیاء: ۱۰/۱۳، رقم: ۱۴۳۲۰

ہو جیسے رجلان بمعنی دو مرد یہ معنیً بھی تثنیہ ہے اور لفظاً بھی تثنیہ ہے کیوں کہ علامتِ تثنیہ، الف اور نون موجود ہے اور رجل اس کا واحد بھی موجود ہے۔

تثنیہ معنوی وہ ہے جو معنیً تثنیہ ہو لیکن علامتِ تثنیہ اور اس کا واحد موجود نہ ہونے کی وجہ سے لفظاً تثنیہ نہ ہو جیسے کلا اور کلتا معنیً تثنیہ ہے بمعنی دو مرد، دو عورتیں لیکن لفظاً تثنیہ نہیں کیوں کہ اس میں نہ علامتِ تثنیہ موجود ہے نہ اس کا واحد موجود ہے۔

تثنیہ صوری وہ ہے جو لفظاً و معنیً تثنیہ ہو لیکن اس کا واحد نہ ہو جیسے اثنان واثنتان دونوں میں تثنیہ کے معنی بھی ہیں اور لفظاً بھی تثنیہ ہیں کیوں کہ علامت تثنیہ الف نون دونوں موجود ہیں لیکن اس کا کوئی واحد نہیں۔

جمع حقیقی، جمع صوری اور جمع معنوی میں فرق

جمع کی تین قسمیں ہیں۔ حقیقی۔ معنوی۔ صوری۔

جمعِ حقیقی وہ جمع ہے جو لفظاً و معنیً جمع ہونے کے ساتھ اس کا واحد بھی موجود ہو جیسے مُسْلِمُوْنَ یہ لفظاً بھی جمع ہے کیوں کہ واو اور نون علامتِ جمع موجود ہیں اور معنیً بھی جمع ہے کیوں کہ دو سے زیادہ پر دلالت کرتا ہے اور اس کا واحد، مسلم بھی موجود ہے۔

جمعِ معنوی وہ جمع ہے جس کا واحد موجود ہو اور معنیً بھی جمع ہو لیکن لفظاً یعنی علامتِ جمع سے خالی ہو جیسے اولو یہ من غیر لفظ ذو کی جمع ہے اس کا واحد ذو موجود ہے اور معنی بھی دو سے زائد ہیں لیکن علامتِ جمع یعنی واوَ ماقبل مضموم یا یاء ماقبل مکسور موجود نہیں۔

جمع صوری وہ جمع ہے جو فقط لفظاً جمع ہو لیکن معنیً جمع نہ ہو اس کا واحد بھی موجود نہ ہو جیسے عشرون سے سبعون تک اور عشرون، ثلثون یہ دونوں علامتِ

جمع واؤ ونون کی وجہ سے صورۃً ولفظاً جمع ہیں لیکن معنیً جمع نہیں کیوں کہ ان کا واحد عشرۃٌ ثلٰثۃٌ نہیں ہے اس لئے کہ جمع کے اقل افراد تین ہیں اگر عشرون، عشرۃ کی جمع ہو تو ضروری ہے کہ اس کا اطلاق تین مقدار عشر سے کم پر نہ کیا جائے اور تین عشر یعنی تین دس، تیس ہوتے ہیں پس عشرون کا اطلاق ثلٰثون پر کیا جائے گا جو کہ بداہۃً باطل ہے۔

اس طرح ثلٰثون یعنی تیس اگر ثلٰثۃ یعنی تین کی جمع ہو تو ثلٰثون کا اطلاق تسعۃٌ پر یعنی نو پر آئے گا اس لئے کہ ثلٰثون کا اس وقت تین مقدارِ ثلٰثہ پر اطلاق کیا جائے گا۔ علی ہذا القیاس باقی نظائر میں۔ پس لا محالہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ عشرون اور اس کے نظائر جمع نہیں ہیں اس اعتبار سے بھی ان کو جمع نہیں کہا جاسکتا لہٰذا یہ دونوں الفاظ جمع صوری ہیں یہ سب کے سب متعین معنی پر دلالت کرتے ہیں اور جمع کسی متعین معنی پر دلالت نہیں کرتی۔

حصر اور اِختصاص میں فرق

اختصاص، خصوص سے ماخوذ ہے جو دوسری چیزوں سے حاصل ہوتا ہے۔ ایک معنی عام دوسرا معنی خاص مثلاً ضربتُ زیداً میں جو ایک ضربِ عام کی خبر دی جا رہی ہے اس سے عام معنی حاصل ہو رہا ہے اور ضرب کا زید پر واقع ہونا تو اس میں خصوصیت آگئی۔

الحاصل اس میں دو جہتیں ہیں یا تو اس میں جہتِ عموم کا قصد ہوتا ہے یا جہتِ خصوص کا اور جہتِ خصوص ہی کو اختصاص کہتے ہیں۔

حصر اس کو کہتے ہیں جس میں جہتِ خصوص کے ثابت ہونے کے ساتھ ساتھ جہتِ عموم کی بھی نفی کی جائے گویا دونوں جہت۔ خصوص ہو بس کی تعبیر ما والا اور انما سے کی جاتی ہے مثلاً ما ضربت الا زیداً میں نے زید ہی کو مارا اور کسی کو نہیں

مارا کہ اس میں اپنے لئے ضربیتِ زید ثابت کی گئی ہے اور زید سے غیر کی ضربیت کی نفی کی گئی ہے۔ کلامِ عرب میں چند جگہ حصر ہوتا ہے۔

❶ اِنَّمَا کے بعد مثلاً قوله عليه السلام اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ۔[1]

❷ اِثْبَاتٌ بَعْدَ النَّفْيِ وَنَفْيٌ بَعْدَ الاِثْبَاتِ يُفِيْدُ الْحَصْرَ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ.﴾[2]

❸ تقديم مَاحَقُّهُ التَّاخِيْرُ يُفِيْدُ الْحَصْرَ وَالتَّاخِيْرُ ما حَقُّه التَّقْدِيْمُ يُفِيْدُ الْحَصْرَ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى ﴿اِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ یہاں ضمیر منصوب منفصل فعل پر مقدم ہے اس وجہ سے اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ نَخُصُّكَ بِعِبَادَةٍ لَا نَعْبُدُ غَيْرَكَ.

❹ جب خبر اور مبتدا دونوں معرفہ ہوں جیسے زيد هو القائم یعنی قیام، زید ہی میں منحصر ہے اور عمر تک متجاوز نہیں مگر یاد رہے کہ مبتدا اور خبر دونوں معرفہ ہو کر حصر کا فائدہ دینا یہ قاعدہ کلیہ نہیں بل کہ اکثریہ ہے اس لئے کہ کبھی اہتمامِ شان اور دفعِ وہم کے لئے بھی خبر کو معرفہ لایا جاتا ہے جیسے قوله عليه السلام "هُوَ الطَّهُوْرُ مَاءُهٗ"[3] یہاں مبتدا اور خبر دونوں معرفہ ہونے کے باوجود حصر مراد نہیں بل کہ سائل کا دفعِ وہم اور اہتمامِ شان مراد ہیں۔ شیخ عبدالقاہر جرجانی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالٰی نے فرمایا ہے کہ کبھی خبر کو اس لئے معرفہ بنایا جاتا ہے تا کہ اس سے مبتدا کی حالت پہچانی جائے كما في قوله تعالٰی ﴿اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ﴾[4] یہاں المفلحون معرفہ لا کر مبتدا کی پہچان مراد لی گئی ہے نہ کہ حصر۔

رہی یہ بات کہ مبتدا، خبر دونوں معرفہ ہونے کی صورت میں دونوں کے درمیان ضمیر فصل لانا کیوں ضروری ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ مبتدا، خبر دونوں معرفہ ہونے

---

[1] بخاري، كتاب الايمان: ٢/١ [2] الذّٰريٰت: ٥٦

[3] ترمذي، ابواب الطهارة، باب ماجاء في ماء البحر: ٢١/١ [4] البقرة: ٥

کی صورت میں صفت کے ساتھ التباس کا خوف ہے کیوں کہ موصوف کے معرفہ ہونے کی صورت میں صفت کا بھی معرفہ ہونا ضروری ہے لہٰذا دونوں کے درمیان فرق اور امتیاز کے لئے ضمیرِ فصل لانا ضروری ہے اگر ضمیر فصل ہو تو مبتدا و خبر ہے اگر نہ ہو تو صفت موصوف ہے مثلاً زَیْدُ الْعَالِمِ میں العالم زید کی صفت ہے کیوں کہ ضمیرِ فصل نہیں جب کہ زَیْدُ هُوَ الْعَالِمِ میں العالم زید مبتدا کی خبر ہے نہ کہ صفت کیوں کہ ضمیرِ فصل موجود ہے اس وجہ سے جہاں کہیں خبر کا صفت کے ساتھ التباس نہ ہو تو وہاں خبر معرفہ ہونے کے باوجود ضمیرِ فصل لانا ضروری نہیں مثلاً اَللّٰہُ اِلٰہُنَا. مُحَمَّد نَبِیُّنَا وآدمُ اَبونا وغیرہ یہاں یہ شبہ ہوسکتا ہے کہ جب ضمیر لانے کی غرض صرف صفت کے ساتھ التباس سے بچنا ہے تو صفت، موصوف میں بھی ضمیرِ فصل لانے سے امتیاز حاصل ہوسکتا ہے تو خواہ مخواہ مبتدا و خبر کے ساتھ ضمیرِ فصل کو کیوں خاص کیا گیا۔ اس کے دو جواب ہیں۔

❶ اگر صفت، موصوف کے درمیان ضمیرِ فصل لائی جاتی تو یہ سوال تب بھی باقی رہ جاتا کہ صفت و موصوف کے ساتھ کیوں خاص کیا گیا یہ تو تسلسل ہے اور تسلسل خود باطل ہے اس وجہ سے یہ شبہ بھی باطل ہے یہ جواب الزامی واضطراری ہے لیکن جوابِ اختیاری و تسلیمی یہ ہے کہ موصوف وصفت مل کر مرکب توصیفی ہوتا اور مرکب توصیفی کا جزءِ جملہ ہونا ظاہر بات ہے لہٰذا صفت موصوف کے درمیان ضمیرِ فصل لانے کی صورت میں جزءِ جملہ کے درمیان فصل لازم آئے گا۔ یہ مناسب نہیں جب کہ مبتداء اور خبر دونوں علیحدہ علیحدہ مستقل طور پر جزءِ جملہ ہیں لہٰذا دونوں میں ضمیرِ فصل ہونے کی کوئی قباحت نہیں اس وجہ سے نحاۃ نے ضمیرِ فصل کو مبتدا وخبر کے درمیان لانے کو اختیار کیا۔

نَعَم اور بلٰی میں فرق

نَعَمْ، بَلٰی اور اَجَلْ یہ تینوں حروفِ تصدیق میں سے ہیں۔ تینوں میں فرق یہ

ہے کہ نَعَمْ اور اَجَلْ ماقبل کے کلام کو ثابت کرتے ہیں اگر منفی ہو تو منفی کو ثابت کرتے ہیں مثلاً کہا گیا زَيْدٌ لَيْسَ بِقَائِمٍ؟ جواب دیا گیا نَعَمْ ہاں زید قائم نہیں اگر مثبت ہو تو مثبت کو ثابت کرتے ہیں مثلاً اَقَامَ زَيْدٌ؟

جواب دیا نَعَمْ یا اَجَلْ بخلاف بَلٰى کے کہ یہ منفی سے مثبت بنا دیتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ﴿اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوْا بَلٰى﴾[1] ہاں آپ ہمارے پروردگار ہیں۔ اگر آپ بجائے بَلٰى کے نَعَمْ یا اَجَلْ استعمال کرتے تو آیت کا مطلب یہ ہوتا ہاں آپ ہمارے پروردگار نہیں ہیں اس وجہ سے ان دونوں کو اس جملہ منفیہ کے بعد استعمال کرنا درست نہیں جس جملے میں استفہام انکاری ہو۔ کیوں کہ یہ دونوں اگر ماقبل منفی ہو تو منفی ثابت کرتے ہیں اور مثبت ہو تو مثبت ثابت کرتے ہیں۔

نیز علمائے لغت نے نَعَمْ اور اَجَلْ میں یہ فرق لکھا ہے کہ نَعَمْ عموماً استفہام کے جواب میں آتا ہے اور اَجَلْ عموماً خبر کے جواب میں آتا ہے۔

اعراب اور قرینہ میں فرق

دونوں میں فرق یہ ہے کہ اعراب وہ ہے جو تعینِ مقصود پر بالوضع دلالت کرے۔

قرینہ وہ ہے جو تعینِ مقصود پر بلا وضع دلالت کرے اس وجہ سے دونوں میں تباین کی نسبت ہے۔

قرینہ کی دو قسمیں ہیں۔ ایک لفظیہ جیسے ضرب موسیٰ حُبلی میں موسیٰ کے فاعل ہونے کا قرینہ ضَرَبَ ہے کیوں کہ اگر فاعل حبلیٰ ہوتا تو ضربَتْ ہونا ضروری تھا کیوں کہ فاعل مونث ہونے کی صورت میں فعل کو مؤنث لانا ضروری ہے۔

---

[1] الاعراف: ۱۷۲

دوسرا عقلیہ جیسا اکل الکمثریٰ یحییٰ پس اس میں قرینہ عقلیہ کی وجہ سے اکل کا فاعل یحییٰ ہے۔

قرینہ کی پھر دو قسمیں ہیں:

❶ حالیہ جیسے آپ ایسے مقام میں ہیں جہاں شیر موجود نہ ہو پھر آپ یوں کہیں کہ رأیتُ الا سد الآن تو قرینہ حالیہ کی وجہ سے بہادر شخص دیکھنا مراد ہوگا۔ اور حقیقی شیر مراد نہیں۔

❷ مقالیہ مثلاً آپ یوں کہیں کہ رَأَیْتُ اَسَداً فِی یَدِہٖ سَیْفٌ اگر اس میں فِی یَدِہٖ سَیْفٌ قرینہ مقالیہ نہ ہوتا تو حقیقی شیر مراد ہوسکتا مگر یہاں فِیْ یَدِہٖ سَیْفٌ قرینہ مقالیہ سے معلوم ہوا کہ شیر سے مراد حقیقی شیر نہیں بل کہ بہادر شخص مراد ہے۔[1]

بدل الکل اور عطفِ بیان میں فرق

❶ عطفِ بیان میں متبوع کو روشن کرنا ضروری ہے۔ بدل میں ایسا نہیں۔

❷ عطفِ بیان میں متبوع مقصود ہے نہ کہ تابع جیسے عبداللہ ابن عمر میں یہاں متکلم کو عبداللہ کہنا مقصود ہے نہ کہ ابنِ عمر لیکن عبداللہ بہ نسبت ابن عمر غیر مشہور ہونے کی وجہ سے وضاحت کے لئے ابنِ عمر، عطف بیان لایا ہے بخلاف بدل کے کہ اس میں تابع مقصود ہے نہ کہ متبوع جیسے جَاءَ نِیْ زَیْدٌ اَخُوْکَ پس یہاں متکلم کو زید کہنا مقصود نہیں بل کہ اَخُوْکَ کہنا مقصود ہے۔

❸ عطفِ بیان، علم ہونا ضروری ہے خواہ وہ لقب یا کنیت کی قبیل سے کیوں نہ ہو بخلاف بدل کے کہ وہ غیرِ علم بھی ہوسکتا ہے جیسے جَاءَ نِیْ زَیْدٌ اَخُوْکَ۔

❹ عطفِ بیان اسم ظاہر ہونا ضروری ہے بخلاف بدل کے۔

❺ عطفِ بیان، تکرارِ عامل کے حکم میں نہیں بخلاف بدل کے کہ وہ تکرارِ عامل کے

---

[1] از مختصر المعانی وشرح جامی: ص۶۸

حکم میں ہے جیسے اس شعر سے اس کی پوری وضاحت ہوتی ہے۔

؎ اَنَا ابْنُ التَّارِكِ الْبَكْرِيِّ بِشْرٍ
عَلَيْهِ الطَّيْرُ تَرْقُبُهُ وُقُوْعًا

تَرْجَمَۃ: ''میں ایسے شخص کا بیٹا ہوں جو بکری بشر کو قتل کرنے والا ہے اور حال یہ کہ پرندے اس کے اردگرد واقع ہو کر روح نکلنے کا انتظار کر رہے ہیں۔''

یہاں التَّارِكُ الْبِكْرِی بشر سے ہر وہ ترکیب مراد ہے جس میں عطفِ بیان کا متبوع معرف باللام ہو جو صیغۂ صفت معرف باللام کا مضاف الیہ ہے جیسے اَلضَّارِبُ الرَّجل زید، التَّارِكُ الْبِكْرِی بشر پس مثالِ مذکور میں بشر عطف بیان اور بکری اس کا متبوع ہے جو کہ التارك صیغۂ صفت معرف باللام کا مضاف الیہ ہے اور اس وقت اس میں کوئی قباحت نہیں لیکن جب بشر کو بکری سے بدل قرار دیا جائے تو قباحت لازم آئے گی اس لئے کہ بدل تکرارِ عامل کے حکم میں ہوتا ہے مثلاً جَاءَ نِیْ زَیْدٌ اَخُوْكَ، جَاءَ نِیْ زَیْدٌ جَاءَ نِیْ اَخُوْكَ کے حکم میں ہے۔ لہٰذا اب یہاں تقدیرِ عبارت انا ابن التارك البکری، انا ابن التارك بشر ہوگی۔ یہ جائز نہیں اس لئے کہ التارك بشر کی ترکیب الضارب زید کی طرح ہے جب کہ عطفِ بیان میں عامل کا تکرار نہیں ہوتا لہٰذا تقدیرِ عبارت التارك بشرٍ نہ ہوگی بل کہ صرف التارك البکری ہوگی اور وہ جائز ہے۔ رہی یہ بات کہ الضارب زید جیسی ترکیب کیوں صحیح نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ الضارب الرجل تو صحیح ہے اور الضارب زید یہ ترکیب اس لئے صحیح نہیں کہ یہ اضافت لفظیہ ہے اور اضافت لفظیہ کے لئے پانچ شرائط ہیں۔ ① مضاف کا صیغۂ صفت ہونا۔ ② اس کا عامل ہونا۔ ③ مضاف الیہ اس کا معمول ہونا۔ ④ مضاف کا تنوین سے خالی ہونا کیوں کہ تنوین سے اضافتِ لفظیہ کی غرض جو کہ خفت ہے فوت ہو جاتی ہے۔ ⑤ مضاف کے معرف باللام ہوتے وقت مضاف الیہ کا بھی معرف باللام ہونا جیسے اَلضَّارِبُ

الرَّجُلِ یہ ترکیب صحیح ہے اس لئے کہ مضاف اور مضاف الیہ دونوں معرف باللام ہیں اور اَلضَّارِبُ زَیْدٍ یہ ترکیب صحیح نہیں کیوں کہ مضاف معرف باللام ہے اور مضاف الیہ معرف باللام نہیں۔

لفظِ مثال اور نظیر میں فرق

لفظِ مثال تین معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

① نظیر ② کہاوت ③ حال اور مشابہ شئ۔

نظیر اور مثال دونوں اس بات میں شریک ہیں کہ ان سے کسی چیز کی تشبیہ مقصود ہوتی ہے، دونوں میں صرف اتنا فرق ہے کہ نظیر ممثل لہ کی جزئی نہیں ہوتی اور مثال ممثل لہ کی جزئی ہوتی ہے مثلاً یوں کہیں ضَرَبَ زَیْدٌ عَمْرًا میں عَمْرًا منصوب ہے اور طَابَ زَیْدٌ عِلْمًا میں عِلْمًا منصوب ہے۔ یہاں عمرواً مثال ہے کیوں کہ وہ مفعول کلی کا ایک فرد ہے اور عِلْماً مفعول کی مثال نہیں بل کہ نظیر ہے کیوں کہ وہ مفعول میں سے نہیں اس وجہ سے دونوں میں تباین کی نسبت کہی جاسکتی ہے۔[1]

مصاحبت اور الصاق میں فرق

مصاحبت کہتے ہیں ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ بنا دینا خواہ ملی ہوئی ہو یا نہ ہو۔ الصاق کہتے ہیں ایک چیز کا دوسری چیز کے ساتھ ملی ہوئی ہونا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ان دونوں میں عام وخاص مطلق کی نسبت ہے مصاحبت، عام مطلق ہے اور الصاق، خاص مطلق ہے اس لئے کبھی مصاحبت الصاق کے بغیر بھی پائی جاتی ہے مثلاً اِشْتَرَیْتُ الْفَرَسَ بِسَرْجِہٖ اس میں با مصاحبت کے لئے ہو تو جائز ہے کہ زین ایک شہر میں ہو اور گھوڑا دوسرے شہر میں ہو اور اگر با الصاق کے لئے ہو تو دونوں کا ایک جگہ ہونا ضروری ہے۔

---

[1] تقریر حاوی تفسیر بیضاوی

الصاق کی دو قسمیں ہیں ایک حقیقی کہ جس میں حقیقۃً ایک چیز دوسری چیز کے ساتھ ملی ہوئی ہو جیسے بِہٖ دَاءٌ یعنی اس کے ساتھ بیماری ہے۔ ظاہر ہے کہ بیماری اور صاحبِ بیماری دونوں بالکل متصل اور حقیقی طور پر ملے ہوئے ہیں۔

دوسری قسم مجازی کہ جس میں ایک چیز دوسری چیز کے ساتھ ملی ہوئی نہ ہو بل کہ قریب ہو مثلاً مَرَرْتُ بِزَیْدٍ یعنی میں زید کے قریب سے گذرا۔

اقتصار اور اختصار میں فرق

یہ دونوں الفاظ از روئے لغت قلت کے معنی پر دلالت کرتے ہیں نحوی اصطلاح میں باہمی فرق اس قدر بیان کیا جاتا ہے کہ حذف بالدلیل اور بالقرینہ کو اقتصار کہتے ہیں اور حذف بلا دلیل اور بلا قرینہ کو اختصار کہتے ہیں جیسے نحو میر کی اس عبارت سے ظاہر ہوتا ہے۔ ''متعدی بدو مفعول اقتصار بیک مفعول روانہ باشد''۔ چوں کہ حذف کے ذریعہ عبارت وغیرہ میں قلت آجاتی ہے اس لئے اب معنی لغوی اور معنی اصطلاحی میں مناسبت کھلم کھلا ظاہر ہوگئی ہے۔

اَلوَسَطُ (متحرك الْاَوْسَط) اور اَلْوَسْط (ساكن الاوسط) میں فرق

حضرت تھانوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے اپنی تفسیر بیان القرآن میں ﴿وَكَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ اُمَّةً وَّسَطًا﴾[1] کے تحت اَلْوَسَطُ متحرک الاوسط اور ساکن الاوسط میں اس طرح فرق بیان فرمایا ہے اَلْكَلِمَةُ الْوَسَطُ بِتَحْرِيْكِ الْوَسَطِ سَاكِنٌ وَبِتَسْكِيْنِ الْوَسْطِ مُتَحَرِّكٌ یعنی لفظ وَسَط سین میں حرکت ہونے کی صورت میں اس کا معنی ہے ٹھیک ٹھیک ہر شیٔ کا درمیانی حصہ بغیر کسی فرق کے اور وَسْط سین کے ساکن ہونے کی صورت میں اس کے معنی ٹھیک ٹھیک درمیانی حصہ ہونا شرط نہیں بل

[1] البقرہ: ۱۴۳

کہ جانب دیگر کچھ حرکت کرسکتے ہیں بشرطیکہ بالکل کنارۂ شئ نہ ہو۔

بابِ تفاعل اور بابِ مفاعلہ کی خاصیتِ مشارکت میں فرق

بابِ تفاعل اور مفاعلہ میں مندرجہ ذیل طریقے سے فرق ہے۔

❶ باب مفاعلہ، لفظ کے اعتبار سے مفعول چاہتا ہے مثلاً ضَارَبْتُہٗ لفظ ضَارَبْتُ بابِ مفاعلہ کی ماضی کے واحد متکلم کا صیغہ ہے جس کا مفعول ہٗ ضمیر ہے اور بابِ تفاعل لفظ کے اعتبار سے مفعول نہیں چاہتا لہٰذا تَضَارَبْتُہٗ نہیں کہا جاتا ہے بل کہ تَضَارَبْنَا کہا جاتا ہے جو باب تفاعل کا صیغہ جمع متکلم ہے اور ضمیر نَحْنُ اس کا فاعل ہے۔ اس کا مفعول نہیں ہے۔

❷ بابِ مفاعلہ میں ایک اسمِ صریح لفظ کے اعتبار سے فاعل اور دوسرا اسمِ صریح لفظ کے اعتبار سے مفعول ہوتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے ضَارَبَ زَیْدٌ عَمْرواًاور باب تفاعل میں دونوں اسم صریح باعتبارِ لفظ، فاعل ہوتے ہیں چناں چہ کہا جاتا ہے کہ تَضَارَبَ زیدٌ وَ عَمْرٌو مگر دونوں میں سے ہر ایک معنی کے اعتبار سے فاعل بھی ہوتا ہے اور مفعول بھی۔

❸ بابِ مفاعلہ میں جو مفعول مشارِک ہوتا ہے وہ بابِ تفاعل میں جا کر فاعل ہوجاتا ہے جیسے ضَارَبَ زَیْدٌ عَمَرواً میں عمرو ایسا مفعول ہے جو فعلِ ضرب میں شریک ہے اور وہ عَمْرٌو، تَضَارَبَ زَیْدٌ وَعَمْرٌو میں فاعل ہوگیا ہے البتہ اگر بابِ مفاعلہ میں مفعول مشارک نہ ہوتو وہ بابِ تفاعل میں بھی مفعول ہی ہوتا ہے جیسے ضَارَبْتُہٗ الثَّوْبَ میں فعلِ ضرب میں ثوب شریک نہیں لہٰذا تَجَاذَبْنَا الثَّوْبَ میں بھی ثوب مفعول رہا ہے۔

❹ بابِ مفاعلہ میں طرفِ فاعل اور طرفِ مفعول دونوں کی تقدیر پر ایک جانب کا مجموعہ دوسری جانب کے مجموعہ کا شریک ہونا شرط ہے مگر بابِ تفاعل میں شرط نہیں لہٰذا

عَشَرَةُ رِجَالٍ قَاتَلُوْا کہنا صحیح نہیں اور عَشَرَةُ رِجَالٍ تَقَاتَلُوْا کہنا صحیح ہے۔

خالق اور صانع میں فرق

لفظِ خالق، خلق اور تخلیق سے مشتق ہے جس کے معنی کسی چیز کو از سرِ نو بغیر کسی مادۂ سابقہ کے پیدا کرنے کے ہیں جو حق تعالیٰ شانہ کی مخصوص صفت ہے، اس معنی کے اعتبار سے خالق صرف اللہ تعالیٰ ہی ہے، کوئی دوسرا شخص فرشتہ ہو یا انسان کسی ادنیٰ چیز کا خالق نہیں ہوسکتا، یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ باقی کل کائنات کو مخلوقات کہا جاتا ہے کیوں کہ یہ کل کائنات اللہ تعالیٰ کی پیدا کردہ چیزیں ہیں۔

اور صانع، صنع اور صنعت سے مشتق ہے جس کے معنی اور حقیقت اس سے زائد نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے جو مواد اور عناصر اس جہاں میں اپنی قدرتِ کاملہ سے پیدا فرمائے ہیں ان کو جوڑ توڑ کر ایک دوسرے کے ساتھ مرکب کر کے ایک نئی چیز بنادی جائے یہ کام انسان کر سکتا ہے لہٰذا یہ صنعت گیری انسان کی مخصوص صفت ہے۔ خلاصہ یہ نکلا کہ خالق خدا کی اور صانع انسان کی خاص صفت ہے لیکن مجازاً صانع کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف کی جاتی ہے جیسے: "صَانِعُ عَالَمٍ مَوْجُوْدٌ" کہا جاتا ہے اسی طرح بطور مجاز کسی انسان کو کسی خاص چیز کا خالق کہہ دیا جاتا ہے۔ خود قرآنِ کریم میں ارشاد باری تعالیٰ ہے ﴿تَخْلُقُوْنَ اِفْكًا ......﴾[1] اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بارے میں فرمایا: ﴿اَنِّی اَخْلُقُ لَكُمْ مِّنَ الطِّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ ......﴾[2] ان تمام مواقع میں لفظِ خلق مجازی طور پر صنعت کے معنی میں لیا گیا ہے۔[3]

فاسق اور فاجر میں فرق

یہ دونوں اسم فاعل کے صیغے ہیں، پھر دونوں میں فرق کے متعلق معارف

---

[1] العنكبوت: ۱۷ [2] آل عمران: ٤٩

[3] معارف القرآن: ٣٠٤/٦، عمران: ٤٩

القرآن میں ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ ......﴾[1]
فاسقین فِسقٌ کی جمع ہے جو فِسقٌ مصدر سے بنا ہے، ''فسق'' کے لفظی معنی خروج اور باہر نکل جانے کے ہیں۔ اصطلاحِ شرع میں اللہ تعالیٰ کی اطاعت سے نکل جانے کو ''فسق'' کہتے ہیں اور اطاعتِ الٰہی سے نکل جانا کفر اور انکار کے ذریعہ بھی ہوتا ہے اور عملی نافرمانی کے ذریعہ بھی، اس لئے لفظِ ''فاسق'' کافروں ہی کے لئے استعمال ہوتا ہے اور مؤمن گناہ گار کو بھی ''فاسق'' کہا جاتا ہے۔ فقہاء کی اصطلاح میں عموماً لفظِ ''فاسق'' اسی معنی کے لئے استعمال ہوا ہے اور ''فاسق'' کو کافر کے بالمقابل اس کی قسم قرار دیا گیا ہے، جو شخص کسی کبیرہ گناہ کا ارتکاب کرے اور پھر اس سے توبہ بھی نہ کرے یا صغیرہ گناہ پر اصرار کرے اور اس کی عادت بنالے، وہ فقہاء کی اصطلاح میں ''فاسق'' کہلاتا ہے اور جو شخص یہ ''فسق'' کے کام اور گناہ علانیہ جرأت کے ساتھ کرتا پھرے، اس کو ''فاجر'' کہا جاتا ہے۔[2]

خلاصہ یہ نکلا کہ ''فاسق'' عام ہے اور ''فاجر'' خاص ہے، جس کو اصطلاح مناطقہ میں عام و خاص مطلق کی نسبت سے تعبیر کرتے ہیں۔ فاجر، فجر سے مشتق ہے جس کے معنی ظاہر ہوجانے کے ہیں۔ فجر کو فجر اس لئے کہتے ہیں کہ اس وقت اندھیرا دور ہوکر روشنی ظاہر ہوجاتی ہے۔ اور فاجر کو بھی فاجر اس لئے کہتے ہیں کہ وہ برائی اور گناہ کا کام علانیہ اور ظاہراً کرتا ہے۔

❷ اَلْفَرْقُ بَيْنَ الْفِسْقِ وَالْفُجُوْرِ أَنَّ الْفَاسِقَ اَعَمُّ هُوَ الْمُرْتَكِبُ نَوْعاً مِنَ الْمَعَاصِيْ وَالْفَاجِرُ مَنْ يَّرْتَكِبُ كُلَّ مَعْصِيَةٍ.[3]

یعنی ایک قسم کا گناہ کرنے والے کو فاسق کہا جاتا ہے اور ہر قسم کے گناہ کرنے والے کو فاجر کہا جاتا ہے پس معلوم ہوا کہ فاسق عام ہے اور فاجر خاص ہے جس کو

---

[1] البقرہ: ٢٦ [2] معارف القرآن: ١٦٨/١، البقرة: ٢٦
[3] حاشیہ (٣) کنز الدقائق ص ١٩٠ نقلاً عن فتح القدير

حضرات مناطقہ عموم وخصوص کی نسبت سے تعبیر کرتے ہیں اس فرق میں بھی فاجر کی وجہِ تسمیہ ظاہر ہے کہ ہر قسم کے گناہ کرنے والا ایک قسم کے گناہ کرنے والے کے بہ نسبت اس کا گناہ خواہ مخواہ زیادہ ظاہر ہوگا۔

قائم اور قیوم میں فرق

یہ دونوں لفظ قیام مصدر سے مشتق ہیں جس کے معنی کھڑا ہونے کے ہیں۔ قَائِمٌ اسم فاعل کا صیغہ بمعنی کھڑا ہونے والا اور قَیُّوْمٌ مبالغہ کا صیغہ ہے جس کے معنی خود قائم ہونے کے ساتھ ساتھ دوسرے کو بھی قائم رکھنا اور سنبھالنا ہیں۔ ان الفاظ کے استعمال میں اس طرح فرق بیان کیا جاتا ہے کہ قَیُّوْمٌ کا اطلاق غیر اللہ پر نہیں ہوتا۔ یہ حق تعالیٰ کی خاص صفت ہے۔ اس میں کوئی مخلوق شریک نہیں ہوسکتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جو چیزیں اپنے وجود اور بقاء میں کسی دوسرے کی محتاج ہوں وہ کیسے دوسری چیز کو سنبھال سکتی ہیں اس لئے انسان کو قیوم کہنا جائز نہیں اور لفظِ قائم کا اطلاق عام ہے۔ باری تعالیٰ پر بھی ہوسکتا ہے غیر اللہ پر بھی ہوسکتا ہے۔ البتہ اتنا فرق ہوگا کہ جب اللہ تعالیٰ پر اطلاق ہو تو اس صیغہ کا معنی حدثی نہیں ہوگا بل کہ ثبوتی ہوگا۔ جیسے اَللّٰہُ قَادِرٌ، اَللّٰہُ غَافِرُ الذُّنُوْبِ۔ صیغہ فاعل یہاں ثبوتی معنی میں ہے اور جب مخلوق پر اطلاق ہو تو حدوث کا معنی ہوگا کیوں کہ اسمِ فاعل اصل وضع کے اعتبار سے معنی حدثی پر دلالت کرتا ہے۔

فَائِدَۃ: یہاں یہ مسئلہ بھی تبعاً وضمناً واضح ہوگیا ہے کہ کسی کا نام عبدالقیوم ہو تو اسے تخفیف کر کے صرف قیوم کہہ کر پکارنا شرعاً جائز نہیں ہے۔ بلانے والا گناہ گار ہوگا۔[1]

غَبَنْ صیغہ مجہول اور صیغہ معروف کے مصداق میں فرق

غبن کا معنی مطلق خسارہ اور نقصان کا ہے۔ عام ہے کہ وہ مالی یا رائے وعقل کا

---

[1] از افادات معارف القرآن: ۱/۶۱۳

خسارہ ونقصان ہو۔ امام راغب اصفہانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے مفردات القرآن میں ان دونوں صیغوں کے مصداق میں اس طرح فرق بیان کیا ہے کہ مالی خسارے و نقصان کے لئے صیغۂ مجہول غُبِنَ فُلَانٌ، فَهُوَ مَغْبُوْنٌ استعمال کیا جاتا ہے اور رائے اور عقل کے خسارے ونقصان کے لئے باب سَمِعَ سے صیغہ معروف غَبِنَ استعمال کیا جاتا ہے۔

اور لفظ تغابن بابِ تفاعل سے دوطرفہ کام کے لئے بولا جاتا ہے۔ ایک آدمی دوسرے کو نقصان پہنچائے یا اس کے نقصان و خسارے کو ظاہر کرے کیوں کہ علمِ صرف کا مشہور قاعدہ ہے کہ کسی کام کی باہمی شرکت بابِ تفاعل کی خاصیت ہے اور قیامت کے دن کو بھی یَوْمُ التَّغَابُنُ کہا جاتا ہے۔ چناں چہ قرآن میں آیا ہے ﴿وَذٰلِكَ يَوْمُ التَّغَابُنِ﴾[1] آیتِ کریمہ کا لحاظ کرتے ہوئے پوری سورۃ کا نام بھی سورۃ التغابن رکھا گیا ہے۔ جس کو بلغاء کی اصطلاح میں تسمية الكل باسم الجزء سے تعبیر کرتے ہیں۔

تاہم آیتِ مذکورہ میں لفظِ "تغابن" سے مراد دوطرفہ خسارہ مراد نہیں بل کہ یک طرفہ اظہارِ خسارہ وغبن ہے کیوں کہ بابِ تفاعل کا استعمال یک طرفہ کام کے لئے بھی مشہور ومعروف ہے۔

یہاں آیتِ کریمہ میں قیامت کو یَوْمُ التَّغَابُنِ کہنے کی وجہ کیا ہے؟

سو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کو سمجھنے کے لئے ایک مقدمہ کی ضرورت ہے وہ یہ ہے کہ حدیثِ صحیح میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر انسان کے لئے آخرت میں دو گھر پیدا کئے ہیں۔ ایک جہنم میں، دوسرا جنت میں۔ اہلِ جنت کو جنت میں داخل کرنے سے پہلے ان کا وہ مقام بھی دکھا دیا جائے گا جو ایمان اور عمل نہ ہونے کی صورت میں ان کے لئے مقرر تھا تاکہ اس کے دیکھنے کے بعد جنت کے مقام کی اور زیادہ قدر ان

---

[1] التغابن: ۹

کے دل میں پیدا ہو۔ اللہ تعالیٰ کے مزید شکر گذار ہوں۔ اس طرح اہل جہنم کو جہنم میں داخل کرنے سے پہلے ان کو جنت کا وہ مقام دکھلا دیا جائے گا جو ایمان و عملِ صالح کی صورت میں ان کے لئے مقرر تھا تا کہ ان کو اور زیادہ حسرت ہو۔ ان روایات میں یہ بھی ہے کہ پھر جنت میں وہ مقامات جو اہلِ جہنم کے تھے وہ بھی اہلِ جنت کو مل جائیں گے اور جہنم میں اہلِ جنت کے لئے جو مقامات تھے وہ بھی اہلِ جہنم کے حصہ میں آجائیں گے۔ یہ روایات صحیحین اور دوسری کتبِ حدیث میں مختلف الفاظ سے مفصل آئی ہیں۔ اس وقت جب کہ کفار اور اشقیاء جن کے مقامات بھی اہلِ جنت کے قبضہ میں آئیں گے تو ان کو اپنے غبن اور خسارے کا احساس ہوگا کہ کیا چھوڑا اور کیا پایا۔ اس لئے اس دن کو یَوْمُ التَّغَابُنِ کہا گیا اور حضرت ابنِ عباس رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُمَا، علامہ قرطبی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ، صاحبِ روح المعانی اور دوسرے ائمہ کرام رَحِمَہُمُ اللہُ تَعَالیٰ کی رائے یہی ہے کہ اس روز ظالم اور بدعمل لوگ اپنی تقصیرات پر حسرت کریں گے اور مؤمنین صالحین بھی سب، جو نیک عمل میں کوتاہی کی ہے ان پر ان کو حسرت ہوگی۔ اسی طرح قیامت کے روز سب ہی اپنی اپنی کوتاہی پر نادم اور عمل کی کوتاہی پر غبن اور خسارے کا احساس کریں گے اس لئے اس کو یوم التغابن کہا گیا۔[1]

فَائِدَہ: قرآن کریم میں قیامت کے دن کو کئی ناموں سے تعبیر کیا گیا ہے۔

① یَوْمُ الدِّیْن ② یَوْمُ الْحِسَابِ ③ یَوْمُ الْجَزَاءِ۔
④ سَاعَۃٌ ⑤ یَوْمُ التَّغَابُنْ ⑥ یَوْمُ الْجَمْعِ
⑦ یَوْمُ الْحَسْرَۃِ ⑧ یَوْمُ الْفَصْلِ ⑨ یَوْمُ الْحَشْرِ
⑩ قَارِعَۃٌ ⑪ وَاقِعَۃٌ ⑫ حَاقَّۃٌ
⑬ صَآخَّۃٌ۔

قیامت قَامَ یَقُوْمُ قِیَامًا وَقِیَامَۃً بمعنی قائم ہونا۔ پھر زَیْدٌ عَدْلٌ کی طرح

---

[1] از معارف القرآن: ۸/۴٦۵، التغابن: ۹

بطورِ مبالغہ قیامت ایک قائم ہونے والے دن کو کہا جاتا ہے کیوں کہ وہ ضرور ہونے والا ہے۔

ان تمام ناموں کی وضاحت وتشریح یہ ہے کہ:

❶ لفظِ دین کے لغوی معنی جزاء دینے کے ہیں۔ قیامت کو یَوْمُ الدِّیْن کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس دن تمام مخلوقات کو بھلے برے کا بدلہ دیا جائے گا۔

❷ چوں کہ اسی دن بندوں کا حساب کتاب ہوگا، اس لئے اس کو یَوْمُ الْحِسَاب بھی کہا جاتا ہے۔

❸ جزاء بمعنی بدلہ، چوں کہ برائی کا بدلہ و بھلائی کا بدلہ دیا جائے گا اسی لئے اس دن کو یَوْمُ الْجَزَاء بھی کہا جاتا ہے۔

❹ سَاعَةٌ کے لغوی معنی بہت قلیل زمانہ کے ہیں۔ قیامت کو سَاعَةٌ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ بہت کم وقت میں اچانک واقع ہوگی۔

❺ یَوْمُ التَّغَابُن کہنے کی وجہ تو اوپر مذکور ہے۔

❻ قیامت کو یَوْمُ الْجَمْع کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس دن تمام مخلوقات جمع کی جائیں گی۔

❼ یَوْمُ الْحَسْرَة کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس دن کفار، فجار اپنے اعمالِ بد پر اور مؤمنین اور صالحین اپنے اپنے اعمالِ حسنہ کی کوتاہی کا احساس کرکے نہایت افسوس اور حسرت کریں گے۔

❽ یَوْمُ الْفَصْل کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس دن اہلِ جنت اور اہلِ جہنم بالکل جدا کردیئے جائیں گے۔

❾ قیامت کو یَوْمُ الْحَشْرِ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس دن تمام مخلوقات کو جمع کیا جائے گا، کیوں کہ حشر کے لغوی معنی جمع کرنے کے ہیں۔

❿ قیامت کو "قَارِعَةٌ" کہنے کی وجہ یہ ہے، "قَارِعَةٌ" کا لفظی معنی "کھڑکھڑانے

والی چیز کا ہے" کہ اس دن سب لوگوں کو مضطرب اور بے چین کرنے والی اور تمام آسمان اور زمین کے اجسام کو منتشر کرنے والی ہے۔

⑪ علامہ ابنِ کثیر رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے فرمایا: "وَاقِعَۃٌ" قیامت کے ناموں میں سے ایک نام ہے، کیوں کہ اس کے وقوع میں کسی شک وشبہ کی گنجائش نہیں۔[1]

⑫ قیامت کو "حَآقَّۃٌ" کہنے کی وجہ یہ ہے کہ لفظ "حَآقَّۃٌ" کے معنی حق اور ثابت کے بھی آتے ہیں اور دوسری چیزوں کو حق اور ثابت کرنے والی چیزوں کو بھی "حَآقَّۃٌ" کہتے ہیں۔ قیامت پر یہ لفظ دونوں معنی کے اعتبار سے صادق آتا ہے، کیوں کہ قیامت خود بھی حق ہے اور اس کا وقوع بھی یقینی اور ثابت ہے۔

⑬ قیامت کو "صَآخَّۃٌ" کہنے کی وجہ یہ ہے کہ لفظ "صَآخَّۃٌ" ایسے شور وغل کو کہتے ہیں جس کی آواز سے انسان کے کان بہرے ہوجاتے ہیں، چوں کہ اس دن نفخۂ صور کی آواز سے انسانوں کے کان بہرے ہوجائیں گے۔ اس لئے قیامت کو بھی "صَآخَّۃٌ" کہتے ہیں۔

حذف اور تقدیر میں فرق

① "حذف" میں لفظاً اور نیۃً دونوں جہت سے ساقط ہونے کا اعتبار ہے اور "تقدیر" میں صرف لفظاً ساقط ہوتا ہے نہ کہ نیۃً۔

② "حذف" کا اطلاق اسقاط بعد الوجود پر ہوتا ہے، جب کہ تقدیر میں وجودِ لفظی کا اعتبار نہیں ہے، بل کہ نظمِ کلام میں مان لیا جاتا ہے۔

③ "مقدر" کالمذکور ہے، بخلاف محذوف کے۔

④ "مقدر" وہ ہے جس کا اثر لفظ میں باقی رہے۔ محذوف وہ ہے جس کا اثر لفظ میں باقی نہ رہے۔[2]

---

[1] تفسیر ابن کثیر: ص ۱۲۹۳، الواقعۃ: ۱

[2] حاشیہ ھدایۃ النحو: ص ۳۶ نقلاً عن درایۃ

باب سوم

علمِ فقہ کا بیان

حلال اور پاک میں فرق

ان دونوں میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے۔ حلال خاص ہے، پاک عام ہے، یعنی جتنی چیزیں حلال ہوں گی وہ پاک ہوں گی لیکن جتنی چیزیں پاک ہوں گی وہ سب حلال نہ ہوں گی۔ بعض حلال ہوں گی اور بعض حلال نہ ہوں گی۔ مثلاً غیر ماکول اللحم جانور کو اگر شرعی طور سے ذبح کر کے دمِ مسفوح نکال دیا جائے تو وہ پاک ہوجاتا ہے لیکن اس کا گوشت کھانا حلال نہیں۔[1]

طاہر اور طہور میں فرق

طاہر اسمِ فاعل کا صیغہ ہے جس کا معنی ہے کہ خود پاک ہو اور دوسری چیز کو پاک کرنے کی صلاحیت اور قابلیت نہ ہو اور طہور مبالغہ کا صیغہ ہے۔ طہور اس چیز کو کہا جاتا ہے جو خود بھی پاک ہو دوسری چیزوں کو بھی اس سے پاک کیا جاسکے اور یہ لفظ قرآن میں آیا ہے۔ ﴿وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً طَهُوْرًا﴾[2] حق تعالیٰ شانہ نے پانی کو یہ خاص صفت عطا فرمائی ہے کہ جیسے خود پاک ہے اس سے دوسری قسم کی نجاستِ حقیقی و معنوی کو بھی دور کیا جاسکتا ہے اور جس پانی کو انسان استعمال کرتے ہیں وہ

---

[1] کذا سمعت من شیوخنا [2] الفرقان: ٤٨

عموماً وہی پانی ہے جو آسمان سے اترتا ہے۔ کبھی بارش کی صورت میں، پھر وہی پانی پہاڑوں کے ذریعہ قدرتی لائن کی صورت میں ساری زمین میں پھیلتا ہے جو کہیں خود بخود چشموں کی صورت نکل کر زمین پر بہنے لگتا ہے۔ کہیں زمین کھود کر کنویں کی صورت میں نکالا جاتا ہے۔ یہ سب پانی اپنی ذات سے پاک اور دوسری چیزوں کو بھی پاک کرنے والا ہے۔ اس پر قرآن وسنت کی نصوص بھی شاہد ہیں اور امت کا اجماع بھی۔ شرع متین میں صفتِ طہور کا مصداق فقط دو چیزیں ملتی ہیں۔ ایک چیز پانی ہے جس کی تشریح اوپر گذری ہے۔ دوسری چیز مٹی جس کو حضور ﷺ نے فرمایا:

جُعِلَتْ لِيَ الْاَرْضُ مَسْجِداً و طُهُوْراً[1] یعنی روئے زمین کو خاص طور پر ہمارے لئے مسجد اور ذریعہ طہارت بنایا گیا ہے لیکن پانی کی طہوریت اور مٹی کی طہوریت میں اصل اور نائب کا فرق ہے۔ پانی اصل ہے اور مٹی اس کا نائب ہے۔ چناں چہ یہ مسئلہ کتبِ فقہ میں مفصلاً مذکور ہے۔ اس لئے یہاں ذکر کرنے کی ضرورت نہیں۔[2]

نجس اور حرام میں فرق

ان دونوں میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ حرام عام مطلق ہے اور نجس خاص مطلق ہے یعنی ہر نجس حرام میں داخل ہے لیکن ہر حرام نجس میں داخل نہیں۔ بعض داخل ہے جیسے پائخانہ و پیشاب وغیرہ اور بعض داخل نہیں ہے جیسے مٹی وغیرہ یہ حرام میں تو داخل ہے لیکن نجس میں داخل نہیں۔[3]

استنجاء، استبراء اور استنقاء میں فرق

مقدمۂ غزنویہ میں ان تینوں الفاظ میں اس طرح فرق بیان کیا ہے کہ استنجاء

---

[1] بخاری: ۳۳۵/۱ [2] از معارف القرآن: ۴۸۴/۶، الفرقان: ۴۸

[3] معلم الشاشی: ص۸۰

پتھر یا پانی سے نجاست کے ازالہ کو کہتے ہیں۔

استبراء نقل اقدام یا رکض بالاقدام یا مثل اس کے اس طرح کرنا جس سے پیشاب کا اثر زائل ہونا متیقن ہوجائے۔

اور استنقاء کہتے ہیں استنجے کی حالت میں مقعد کو ڈھیلے یا پانی سے اس طرح سے مل کر دھونا کہ بدبو زائل ہوجائے۔[1]

”نجس بفتح الجیم وبکسر الجیم میں فرق“

اِعْلَمُوا اَنَّ بَیْنَهُمَا لَیْسَ بِفَرْقٍ فِیْ اللُّغَة فَیُقَالُ نَجَسَ الشَّیْءُ یَنْجُسُ مِنْ بَابِ کَرُمَ وَسَمِعَ وَهُوَ نَجَسٌ ونَجِسٌ وَاَمَّا فِیْ اصْطِلَاحِ الفُقَهَاءِ النَّجَسُ بِفَتْحِ الْجِیْمِ وَهُوَ عَیْنُ النَّجَاسَةِ اَیْ ذَاتُ النَّجَاسَةِ مِنْ حَیثُ هِیَ نَجَاسَةٌ کَا لْبَوْلِ وَالدَّمِ المَسْفُوحِ. وَاَمَّا بِکَسْرِ الْجِیْمِ فَمَا لَا یَکُوْنُ طَاهِراً کَالثَّوْبِ النَّجِسِ وَالْمَاءِ النَّجِسِ وَبَیْنَهُمَا عُمُوْمٌ خُصُوْصٌ مُطْلَقاً فَاِنَّ کُلَّ نَجَاسَةٍ یَصْدُقُ عَلَیْهِ اَنَّهُ لَیْسَ بِطَاهِرٍ وَقَدْ یَکُوْنُ غَیْرُ الطَّاهِرِ غَیْرَ ذاتِ النَّجَاسَةِ کَالتُّرَابِ النَّجِسِ.

خلاصۂ فرق یہ کہ نَجَسْ بِفَتْحِ الْجِیْمِ وکَسْرِهَا لغت کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں اور فقہائے کرام کی اصطلاح میں فرق یہ ہے کہ اول کا مصداق عینِ نجاست ہے۔ جیسے شراب، پیشاب وغیرہ اور ثانی کا مصداق غیرِ طاہر ہے خواہ عینِ نجاست ہو کہ یہ بھی غیر طاہر ہے۔ خواہ پاک چیزیں نجاست سے مل کر غیرِ طاہر ہوگئی ہوں۔ جیسے ناپاک کپڑا، ناپاک پانی وغیرہ۔ پس اس تحریر سے معلوم ہوا کہ دونوں میں عام وخاص مطلق کی نسبت ہے۔ اول خاص مطلق ہے ثانی عام مطلق ہے۔[2]

---

[1] کذا فی الشامی، مطلب فی الفرق بین الاستبراء ......: ۳۴۴/۱

[2] شرح وقایة: ۷۰/۱

نجاستِ حقیقی اور حکمی میں فرق

شریعت میں نجاست کی دو قسمیں ہیں۔ ایک حقیقی دوسری حکمی۔ نجاستِ حقیقی وہ نجاست کہلاتی ہے جو شرع اور عقل دونوں اعتبار سے نجاست ہونے کے ساتھ ساتھ دیکھنے میں بھی آتی ہے جیسے پیشاب، پائخانہ، خون، شراب وغیرہ۔ نجاستِ حکمی وہ نجاست کہلاتی ہے جو صرف شرع کے اعتبار سے نجاست ہو نہ کہ عقل کے اعتبار سے اور دیکھنے میں بھی نہ آتی ہو۔ جیسے خروجِ ریح سے ناپاک ہونا۔ اسی طرح حالتِ جنابت میں ناپاک ہونا۔

نجاستِ حقیقی کی دو قسمیں ہیں۔ ایک غلیظہ دوسری خفیفہ پھر ان دونوں کی تعریف میں امام صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ اور صاحبین رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ کا اختلاف ہے۔ چناں چہ امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک نجاستِ مغلظہ وہ نجاست ہے جس کا ثبوت ایسی نص سے ہو سکے جس کے معارض دوسری نص طہارت کو ثابت کرنے والی نہ ہو اور اگر دو نصیں باہم متعارض موجود ہوں کہ ایک نجاست ثابت کرتی ہو دوسری طہارت، تو یہ نجاست مخففہ کہلائے گی۔

صاحبین رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک مغلظہ وہ نجاست ہے جس کے نجس ہونے پر اجماع واقع ہو گیا ہو۔

مخففہ وہ نجاست ہے جس کی نجاست اور طہارت میں علماء کا اختلاف واقع ہو۔

نجاستِ غلیظہ جیسے آدمی کا پیشاب، پائخانہ اور نجاستِ خفیفہ جیسے حلال جانور کا پیشاب اور حرام پرندوں کی بیٹ۔ غلیظہ کا تعلق گاڑھی اور موٹی، جسم والی نجاست کے ساتھ ہرگز نہیں اسی طرح خفیفہ کا تعلق، پتلی، جسم والی نجاست کے ساتھ ہرگز نہیں بل کہ غلیظہ اور خفیفہ کا تعلق کیفیتِ نجاست کی کمی اور زیادتی کے ساتھ ہے۔ جس طرح ٹھنڈا پانی اور برف کہ دونوں ٹھنڈے ہیں لیکن دونوں کی سردی کی کیفیت میں زیادتی

اور کمی کا بہت فرق ہے اسی طرح غلیظہ میں نجاست کی کیفیت میں زیادتی حاصل ہے چاہے وہ موٹے جسم والی ہو یا پتلی اور خفیفہ میں نجاست کی کیفیت میں کمی حاصل ہے۔ چاہے وہ موٹے جسم والی ہو یا پتلی۔ یہی وجہ ہے کہ دونوں کی مقدارِ عفو میں شرع متین نے فرق فرمایا ہے۔ چناں چہ اگر نجاستِ غلیظہ گاڑھے جسم والی ہو جیسے پائخانہ تو وہ ساڑھے تین ماشہ وزن تک کی معاف ہے۔ اگر پتلی ہو جیسے شراب، پیشاب تو وہ ایک انگریزی روپیہ کے پھیلاؤ کے برابر معاف ہے۔

یاد رہے کہ معاف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اگر اتنی نجاست بدن یا کپڑے پر لگی ہو اور نماز پڑھ لے تو نماز ہو جائے گی۔ مگر مکروہ ہوگی۔ اور قصداً اتنی نجاست بھی لگی رکھنا جائز نہیں۔

نجاست حکمیہ کی بھی دو قسمیں ہیں۔ حدثِ اکبر جیسے جنابت اور حدثِ اصغر جیسے بے وضو۔ پھر دونوں سے پاک ہونے کے طریقے میں فرق یہ ہے کہ اوّل سے غسل کے ذریعہ پاکی حاصل ہوتی ہے۔ ثانی سے وضو کے ذریعہ۔[1]

وضو اور تیمّم میں فرق

وضو کا لغوی معنی مطلق دھونا ہے اور اصطلاحِ شرع میں وضو کہتے ہیں مخصوص طریقہ سے مخصوص اعضاء کو دھو کر پاکی حاصل کرنا۔ وَضو بفتح الواوَ بمعنی پانی۔ وِضو بکسر الواوَ بمعنی پانی کا آلہ۔ وُضو بضم الواوَ بمعنی پانی سے مطلق دھونا ہے جیسا کہ فارسی شعر کے اندر یہ تین الفاظ موجود ہیں۔ وَضو، رادر وِضو، کردہ وُضو کن۔

تیمّم کے لغوی معنی مطلقاً قصد وارادہ کے ہیں اور شرعاً اس کے معنی یہ ہیں کہ مٹی سے مخصوص طریقے سے طہارت حاصل کرنا۔ قطب الارشاد مولانا مفتی عزیز الحق قدس اللہ سرہ نے مشروعیتِ تیمّم کی ایک عجیب حکمت بتائی ہے۔ وہ یہ ہے کہ ایک

---

[1] تفصیلات کتب فقہ میں دیکھیے۔

چیئرمین کہتے ہیں کہ میں حضرت کے ساتھ موٹر میں تھا۔ حضرت علاقہ بوگر جارہے تھے۔ یکایک میرے دل میں یہ اشکال پیدا ہوا کہ ہم مسلمان جو تیمم کرتے ہیں طہارتِ وضو کے ساتھ اس کا کیا تعلق ہے؟ اگر غیر مسلم کی طرف سے یہ اشکال ہو تو ہمارا کیا جواب ہوگا؟

تو بندہ نے حیرانی کی حالت میں یہ اشکال حضرت کی خدمت میں پیش کیا تو حضرت نے ایک دومنٹ سکوت فرمانے کے بعد ارشاد فرمایا کہ بھائی حدیث میں وارد ہے کہ وضو سے گناہ ساقط ہوجاتے ہیں جس کا ثمرہ دوزخ کی آگ سے بچ جانا ہے اور آگ کو بجھانے کے لئے دو طریقے ہیں۔ ایک پانی دوسرا مٹی ہے۔ جب بجھانے کے لئے پانی نہ ملے تو مٹی سے کام لیا جائے گا۔ (واقعی قطب العالم نے ٹھیک کہا) کہ یہاں بھی وضو کے لئے پانی نہ ملے تو مٹی سے کام لیا جاتا ہے۔ وضو اور تیمّم میں کئی وجوہ سے فرق ہے۔

❶ وضو، طہارت بالماء اصل ہے۔ تیمّم، طہارت بالتراب اس کا نائب ہے۔ اصل اور نائب میں فرق تو بالکل ہی ظاہر ہے۔

❷ تیمّم، امتِ محمدیہ کا مخصوص انعام ہے اور کسی نبی کی امت کے لئے جائز قرار نہیں دیا گیا جب کہ وضو میں تمام انبیاء کی امت شریک ہیں۔ لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ هٰذَا وُضُوْئِيْ وَوُضُوْءُ الْمُرْسَلِيْنَ قَبْلِيْ۔[1]

❸ تیمّم سے حدثِ اکبر اور حدثِ اصغر دونوں صورتوں کی طہارت حاصل ہوتی ہے اور دونوں کے لئے تیمّم کرنے میں کوئی فرق نہیں۔ وضو سے صرف حدثِ اصغر ہی کی طہارت حاصل ہوتی ہے۔

❹ وضو میں فرائض چار ہیں اور تیمّم میں ایک فرض اور دو رکن ہیں۔[2]

---

[1] سنن ابن ماجہ، باب ماجاء فی الوضوء: ۱/ ۳۴

[2] مختصر القدوری: ۱۱

۵ نواقضِ وضو کے علاوہ نواقضِ تیمّم میں ایک شے زیادہ ہے یہ کہ تیمّم کرنے والے کا وضو پر قادر ہونا۔

۶ کافر کا تیمّم اسلام لانے کے بعد ٹوٹ جاتا ہے اور کافر کا وضو اسلام لانے کے بعد باقی رہتا ہے اس لئے کہ تیمّم میں نیت شرط ہے اور کافر نیت کا اہل نہیں اور وضو میں نیت شرط نہیں۔

۷ ارتداد سے تیمّم باطل نہیں ہوتا ہے اور وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ مثلاً خدانخواستہ کوئی شخص مسلمان تیمّم کرنے کے بعد پھر مرتد ہوگیا پھر مسلمان ہوگیا تو اس شخص کا تیمّم نہیں ٹوٹا بلکہ باقی رہا بخلاف وضو کے کہ اس میں وضو ٹوٹ جاتا ہے۔

۸ وضو سے باتفاق ائمہ طہارتِ مطلقہ حاصل ہوتی ہے اور تیمّم سے طہارتِ مطلقہ حاصل ہونے میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے جس کی وجہ سے مندرجہ ذیل مسائل میں بھی اختلاف ہے۔

۱ احناف کے نزدیک قبل الوقت تیمّم کرکے اس سے نماز پڑھنا درست ہے۔ شوافع کے نزدیک درست نہیں کیوں کہ ان کے نزدیک تیمّم طہارتِ ضروریہ ہے لہٰذا قبل الضرورت یعنی وقت سے پہلے درست نہیں۔

۲ تیمّم کرنے والے شخص کا وضو کرنے والے کا امام ہونا احناف کے نزدیک درست ہے۔ شوافع کے نزدیک درست نہیں۔

۳ بغیر خوف ہلاک جان کے بھی محض مرض زیادہ ہونے کی وجہ سے تیمّم کرلینا جائز ہے۔ شوافع کے نزدیک جائز نہیں۔

۴ نمازِ عیدین و نمازِ جنازہ تیار ہوتو تیمّم کرکے شامل ہوجانا احناف کے نزدیک درست ہے۔ شوافع کے نزدیک درست نہیں۔

۵ ایک تیمّم سے دو وقت کے فرائض ادا کرنا احناف کے نزدیک درست ہے اور شوافع کے نزدیک درست نہیں کیوں کہ ان کے نزدیک تیمّم طہارتِ ضروریہ ہے اور

ضرورت ایک نماز کے لئے تھی جو پوری ہوگئی۔

❽ اگر بغرضِ تلاوت تیمّم کیا جائے تو احناف کے نزدیک اس سے نماز پڑھنا درست ہے شوافع کے نزدیک درست نہیں۔ دَلَائِلُ الْمَسَائِلِ وَالتَّفْصِيْلُ فِي الْمُطَوَّلَاتِ لَا يَسَعُهُ هٰذَا الْمُخْتَصَرُ۔

❾ وضو میں تین بار اعضاء دھونا سنت ہے تیمّم میں نہیں۔

❿ وضو پر وضو کرنا قربت ہے بخلاف تیمّم کے۔

⓫ وضو میں مسح علی الخفین جائز ہے تیمّم میں جائز نہیں ہے۔[1]

تیمّم اور موزوں پر مسح کے احکام میں فرق

دونوں کئی صفات میں متفق اور کئی صفات میں مختلف ہیں۔

❶ دونوں میں سے ہر ایک طہارتِ مسح ہے۔

❷ دونوں میں سے ہر ایک بدل ہے، تیمّم وضو کا بدل ہے اور مَسْحُ عَلَى الْخُفَّيْنِ، غَسْلُ الرِّجْلَيْنِ کا بدل ہے۔

❸ دونوں رخصتِ موکدہ ہیں۔

❹ دونوں میں سے ہر ایک عارضی ہے کیوں کہ غَسْل اصل ہے۔

❺ ہر ایک میں بعض اعضاء پر اکتفاء کیا جاتا ہے۔

❻ دونوں میں سے ہر ایک حدث کو زائل کرنے والا ہے۔

کئی وجوہ سے ان کے درمیان فرق بیان کیا جاتا ہے۔

❶ تیمّم بدلیت میں کامل ہے کیوں کہ تیمّم تمام افعالِ وضو کا قائم مقام ہے اور مسح ایسا نہیں ہے۔

❷ تیمّم کا ثبوت کتاب سے ہے اور مسح کا ثبوت سنت سے ہے اس لئے تیمّم مسح

---

[1] یاد عزیز: ص۱۸۲، الاشباہ والنظائر: ص۳۶۳

سے اَقْویٰ ہے۔

❸ تیمم، حدثِ اصغر اور حدثِ اکبر دونوں کو زائل کرنے والا ہے اور مسح صرف حدثِ اصغر کو زائل کرنے والا ہے نہ کہ حدثِ اکبر کو۔

❹ پانی پر قدرت نہ ہونے کی صورت میں تیمّم وضو کی طرح فرض ہے اور مسح موزے پہننے کی حالت میں فرض نہیں بل کہ مباح ہے۔[1]

جبیرہ اور موزے پر مسح میں فرق

جس طرح موزے پر مسح کرنا مشروع ہے اسی طرح جبیرہ پر مسح کرنا بھی مشروع ہے کیوں کہ دونوں میں علت متحد ہے یعنی دفعِ حرج جبیرہ اس لکڑی کو کہتے ہیں جو ٹوٹی ہوئی ہڈی پر باندھی جاتی ہے۔ پھر دونوں میں کئی وجوہ سے فرق ہے۔

❶ مطلق جبیرہ پر مسح کرنا مشروع ہے۔ خواہ طہارت پر باندھا ہو یا بغیر طہارت باندھا ہو۔ بخلاف مَسَحْ عَلَى الْخُفَّيْنِ کے کہ یہ بلا طہارت جائز نہیں۔

❷ مَسَحْ عَلَى الْجَبِيْرَہ کے واسطے کوئی حد اور وقت متعین ومقرر نہیں ہے بل کہ زخم اچھا ہونے تک اس پر مسح کرنا جائز ہے اور مَسَحْ عَلَى الْخُفَّيْنِ میں وقت متعین اور مقرر ہے اس کے بعد جائز نہیں۔

❸ جبیرہ اگر بغیر زخم کے اچھا ہوئے گر گیا تو مسح باطل نہیں ہوگا جب کہ موزہ اگر ایک پاؤں کے اکثر حصے سے نکل گیا تو مسح باطل ہوجائے گا۔

❹ جبیرہ جب اچھا ہوکر گرے تو صرف اس جگہ کو دھونا واجب ہے بشرطیکہ اس کا وضو ہو بخلاف موزوں کے کہ ایک موزے کے نکلنے کی وجہ سے دوسرے پیر کو دھونا بھی واجب ہے۔

❺ مَسَحْ عَلَى الْجَبِيْرَہ حدثِ اصغر واکبر دونوں میں برابر ہے بخلاف مسح کے

---

[1] اشرف الهدايہ: ۱/۱۳۸

کہ وہ صرف حدثِ اصغر میں جائز ہے۔

❻ جبیرہ میں استیعاب ایک روایت کے مطابق ضروری ہے بخلاف مسح علی الخف کے کہ اس میں کسی راویت کے مطابق استیعاب ضروری نہیں۔[1]

اذان اور اقامت میں فرق

اذان اور اقامت میں چند وجوہ سے فرق بیان کیا جاتا ہے۔

❶ اذان مسجد سے باہر کہی جاتی ہے۔ یعنی یہی بہتر ہے اور اقامت مسجد کے اندر۔

❷ اذان بلند آواز سے کہی جاتی ہے اور اقامت پست آواز سے۔

❸ اذان میں قَدْقَامَتِ الصَّلٰوۃ نہیں اقامت میں قَدْ قَامَتِ الصَّلٰوۃ دو مرتبہ کہا جاتا ہے۔

❹ اقامت کہنے کے وقت کان کے سوراخوں کا بند کرنا نہیں ہے، اس لئے کہ کان کے سوراخ آواز بلند ہونے کے لئے بند کئے جاتے ہیں جب کہ اذان کے لئے کان کے سوراخ کو آواز بلند کرنے کے لئے بند کیا جاتا ہے۔

❺ اقامت میں حَیَّ عَلَی الصَّلٰوۃ کہتے وقت دائیں بائیں پھیرنا ضروری نہیں بخلاف اذان کے۔

❻ اذان کی آواز ٹھہر ٹھہر کر ادا کرنا سنت ہے اور اِقامت کے الفاظ جلدی جلدی کہنا سنت ہے۔

❼ تکرارِ اذان مشروع ہے اور تکرارِ اقامت مشروع نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اگر مجنون اور عورت اذان کہے تو اذان کا اعادہ کر لینا چاہئے اقامت کا نہیں۔

❽ کئی مؤذنوں کا ایک ہی ساتھ اذان کہنا جائز ہے اور اقامت نہیں۔

❾ اذان باوضو کہنا مستحب ہے اور اقامت باوضو کہنا سنت ہے۔

---

[1] كذا في حاشية نورالايضاح: ص ٣٦

⑩ بے وضو اذان کہنا مکروہ نہیں بل کہ خلافِ اولیٰ ہے۔ بے وضو اقامت کہنا مکروہ تحریمی ہے۔

⑪ اقامت کا جواب دینا باتفاقِ ائمہ مستحب ہے اور اذان کا جواب دینا بعض فقہائے کرام کے نزدیک واجب ہے اور بعض کے نزدیک مستحب ہے۔

فَائِدَۃ: مسئلہ کی کئی صورتوں میں اذان کا جواب نہ دینا چاہیے۔

① نماز کی حالت میں۔

② خطبہ سننے کی حالت میں۔

③ حیض ونفاس کی حالت میں یعنی ضروری نہیں۔

④ علمِ دین پڑھنے یا پڑھانے کی حالت میں ضروری نہیں۔

⑤ حالتِ جماع میں۔

⑥ پائخانہ و پیشاب کی حالت میں۔

⑦ کھانے پینے کی حالت میں یعنی ضروری نہیں۔

ہاں ان کاموں کے بعد اگر زیادہ زمانہ نہیں گذرا تو جواب دینا چاہیے ورنہ نہیں۔ اذان اور اقامت سننے والے کے لئے مناسب نہیں کہ اذان اور تکبیر کے درمیان کلام کرے اور نہ قرأتِ قرآن میں مشغول ہو اور نہ کسی کام میں مشغول ہو بل کہ جواب دے اور اگر وہ قرآن پڑھتا ہو تو موقوف کردے اور اذان اور اقامت سنے اور جواب دینے میں مشغول ہوجائے۔[1]

اقامتِ صلوٰۃ اور ادائے صلوٰۃ میں فرق

شریعتِ مطہرہ میں احکام کے اداء کی دو قسمیں ہیں۔ ایک ادائے کامل۔ دوسری ادائے قاصر۔ ادائے کامل یہ ہے کہ جو احکام جس طرح مشروع ہوئے ٹھیک اسی

[1] بحرالرائق: ۱/۴۵۰، و شرح التنویر و شامی: ۱/۳۹۹

طرح ادا کرنا اور ادائے قاصر اس کے خلاف ہے کہ جس طرح مشروع ہوئے ٹھیک اسی طرح ادا نہ کرنا بل کہ کچھ اس میں نقص ہو۔ اب اصلی مقصد کی طرف آئیں کہ نماز کے بارے میں ادائے کامل ہی کو اقامتِ صلوٰۃ سے تعبیر کرنا ایک اصطلاحِ شرع ہے اور مطلق نماز پڑھنے کو اقامتِ صلوٰۃ نہیں کہا جاتا ہے اور لفظِ اقامت کے لفظی معنی سیدھا کرنے اور ثابت رکھنے کے ہیں اور عادۃً جو ستون یا دیوار یا درخت وغیرہ قائم رہتا ہے جس کے گرنے کا خطرہ کم ہوتا ہے اس کے لئے یہ لفظ استعمال ہوتا ہے، اس لئے اقامت کے معنی دائم اور قائم کرنے کے بھی آتے ہیں۔

خلاصۂ فرق یہ نکلا کہ قرآن وحدیث کی اصطلاح میں مطلق نماز پڑھنے کو ادائے صلوٰۃ کہتے ہیں۔ نماز کو اپنے وقت میں اہتمام و پابندی کے ساتھ پورے آداب اور پوری شرائط کی رعایت کر کے ادا کرنے ہی کو اقامتِ صلوٰۃ کہتے ہیں۔ منشاء شرع بھی یہی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآنِ کریم میں عموماً نماز کی جتنی مرتبہ تاکید کی گئی ہے لفظِ اقامت کے ساتھ کی گئی ہے۔ ادائے صلوٰۃ یعنی مطلق نماز پڑھنے کا ذکر صرف ایک دو جگہ آیا ہے۔[1]

مرد اور عورت کی نماز میں فرق

مرد اور عورت کی نماز میں کئی فرق ہیں۔

1. عورت تکبیرِ تحریمہ میں ہاتھ شانے تک اٹھائے گی جب کہ مرد کانوں کی لو تک۔
2. عورت آستینوں سے باہر ہاتھ نہ نکالے اور مرد باہر نکالے۔
3. عورت قیام میں داہنے ہاتھ کی ہتھیلی بائیں ہاتھ کی پشت پر رکھے۔ مرد کلائی پر۔
4. عورت ہاتھ سینے پر اور مرد ناف کے نیچے رکھے۔
5. عورت رکوع میں کم جھکے مرد زیادہ جھکے۔
6. عورت رکوع میں ہاتھ پر سہارا نہ دے مرد سہارا دے۔

[1] از تقریرات استاذنا حضرت شاہ محمد ادریس صاحب مہتمم مدرسہ احمدیہ۔ واصول الشاشی: ص ۴۱

۷ عورت رکوع میں انگلیوں کو کشادہ نہ رکھے مردہ کشادہ رکھے۔

۸ عورت رکوع میں گھٹنوں پر ہاتھ رکھے، مرد ان کو زور سے پکڑے۔

۹ عورت رکوع میں گھٹنوں کو جھکائے مرد نہ جھکائے۔

۱۰ عورت رکوع میں سمٹی رہے جب کہ مرد ایسا نہ کرے۔

۱۱ عورت سجدے میں اپنی بغلیں نہ کھولے سمٹی رہے جب کہ مرد بغلیں کھولے۔

۱۲ عورت سجدہ میں اپنے دونوں ہاتھ بچھادے، مرد نہ بچھائے۔

۱۳ قعدہ میں عورت اپنے دونوں پاؤں داہنی طرف کو نکال کر اپنی سرین پر بیٹھے جب کہ مرد بایاں پاؤں بچھائے اور داماں پاؤں کھڑا رکھے۔

۱۴ قعدہ اور جلسہ میں عورت اپنی انگلیاں ملی رکھے جب کہ مرد اپنی حالت پر رکھے۔

۱۵ عورت کی نماز کے آگے سے جب کوئی گذرے تو عورت ہاتھ پر ہاتھ مارے اور مرد سبحان اللہ کہہ کر گذرنے والے کو متنبہ کرے اور ہاتھ سے بھی روک سکتا ہے۔

۱۶ عورت مرد کی امامت نہ کرے جب کہ مرد اس کی امامت کرسکتا ہے۔

۱۷ عورت کی جماعت مکروہ تحریمی ہے اور مرد کے حق میں سنتِ موکدہ اور واجب کے قریب ہے۔

۱۸ اگر عورتیں جماعت مکروہ تحریمی کے ساتھ کرلیں تو ان کی امام بیچ میں کھڑی ہو۔

۱۹ عورتوں پر جمعہ اور عیدین نہیں اور مردوں پر واجب ہے۔

۲۰ عورت پر نمازِ فجر اندھیرے میں مستحب ہے جب کہ مردوں پر ایسے وقت نمازِ فجر پڑھنا مستحب ہے جب کہ خوب اجالا ہوجائے۔[1]

---

[1] کنزالمسائل: ۱۲۹/۲، نقلا از غایت الاوطار، اعلاء السنن: ۲۴۲/۴

رکوع اور سجدہ میں فرق

اصطلاحِ شرع میں نماز کے اندر خاص جھکنے کو رکوع کہتے ہیں اور پیشانی اور دونوں ہاتھ اور دونوں گھٹنوں اور دونوں پاؤں کو نماز کے اندر مخصوص طریقہ پر زمین پر رکھنے کا نام سجدہ ہے۔ پھر رکوع اور سجدہ میں عام وخاص مطلق کی نسبت ہے کیوں کہ رکوع کا اطلاق سجدہ پر بھی ہوتا ہے اور سجدہ کا اطلاق رکوع پر نہیں ہوتا، اس کی وجہ یہ ہے کہ رکوع کے لغوی معنی جھکنے کے ہیں اور اس معنی کے اعتبار سے یہ لفظ سجدہ کے لئے بھی استعمال کیا جاسکتا ہے کیوں کہ وہ بھی جھکنے کا انتہائی درجہ ہے اور عام وخاص مطلق کے اندر دو مثالیں درکار ہیں۔ ایک مثال کہ جہاں صرف سجدہ ہی صادق آئے رکوع صادق نہ آئے جیسے ﴿وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ﴾[1] ایک وہ مثال جہاں رکوع اور سجدہ دونوں صادق آئیں۔ جیسے قولہ تعالیٰ ﴿فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهٗ وَخَرَّ رَاكِعًا وَّاَنَابَ﴾[2]

یہاں آیتِ کریمہ میں رکوع سے مراد سجدہ ہے اور یہ بھی یاد رہے کہ حضرت امام اعظم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس آیت سے یہ مسئلہ مستنبط کیا ہے کہ اگر نماز کے اندر آیتِ سجدہ کی تلاوت کی گئی ہے تو رکوع میں سجدۂ تلاوت کی نیت کرنے سے سجدہ ادا ہوجاتا ہے۔ اس لئے کہ یہاں باری تعالیٰ نے سجدہ کے لئے رکوع کا لفظ استعمال فرمایا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ رکوع کا اطلاق سجدہ پر بھی آتا ہے تو گویا رکوع کا اطلاق عام ہے سجدہ کا اطلاق خاص ہے۔

فَائِدَہ: یہاں یہ مسئلہ بھی ضمناً جان لینا چاہئے کہ نماز کے فرض رکوع کے ذریعہ سجدہ صرف اس صورت میں ادا ہوسکتا ہے جب کہ آیتِ سجدہ تلاوت کر کے فوراً رکوع کرے یا زیادہ سے زیادہ دو تین آیتیں مزید تلاوت کر کے رکوع کرلیا ہو اور اگر آیتِ سجدہ کے بعد کھڑے کھڑے طویل قرات کی ہو تو سجدہ رکوع میں ادا نہیں ہوگا۔ جس

---

[1] العلق: ۱۹ [2] ص: ٢٤

کی پوری تفصیل معارف القرآن صفحہ ۵۰۶ جلد نمبر ۷ اور کتبِ فقہ میں موجود ہے۔

مُدْرِك، مُؤتَم، لاحِق اور مسبوق میں فرق

مُؤتَمْ کا لفظ کبھی تو مطلق مقتدی کے معنی میں بولا جاتا ہے اور اس کے اطلاق میں یہ لفظ مدرِک، لاحق اور مسبوق سب کو شامل ہے۔ كَمَا لَا يَخْفٰى عَلَى مُتَتَبِّعِ كُتُبِ الْفَنِّ اور کبھی لفظ مؤتم خاص مدرک کے معنی میں بولا جاتا ہے تو اب یہ ''مسبوق'' اور ''لاحق'' کے مقابل ہو جائے گا۔ اس لئے معلوم ہوا کہ ''مؤتم'' کوئی خاص قسم نہیں، بل کہ مقتدی جس کو دوسرے لفظ میں ''مؤتم'' بھی کہتے ہیں، اس کی تین قسمیں ہیں جن کی تفصیل مع تعریفات درجِ ذیل ہے:

''مُدْرِك'' وہ شخص ہے جس نے پوری نماز امام کی اقتداء میں پڑھی ہو۔ لاحق وہ شخص ہے جو ابتداءً امام کے ساتھ شریکِ نماز ہو، مگر بعد میں کسی عذر سے یا بلاعذر اس کی تمام رکعتیں یا بعض رکعتیں رہ گئی ہوں۔

''مسبوق'' وہ شخص ہے جو ابتداء میں امام کے ساتھ نماز میں شریک نہ تھا، بل کہ ایک یا چند رکعتیں گزرنے کے بعد شریک ہوا۔ كَمَا فِي الدُّرِّالْمُخْتَارِ۔ وَاعْلَمْ أَنَّ الْمُدْرِكَ مَنْ صَلَّاهَا كَامِلَةً مَعَ الْإِمَامِ. وَاللَّاحِقُ مَنْ فَاتَتْهُ الرَّكْعَاتُ كُلُّهَا أَوْ بَعْضُهَا لٰكِنْ بَعْدَ إِقْتِدَائِهٖ إِلٰى قَوْلِهٖ وَالْمَسْبُوْقُ سَبَقَهُ الْإِمَامُ بِهَا أَوْ بِبَعْضِهَا ......[1] ''مسبوق'' اور ''لاحق'' کے احکام میں اہم فرق یہ ہے کہ ''لاحق'' اپنی تمام نماز میں مقتدی کا حکم رکھتا ہے۔ اسی لئے فوت شدہ رکعات میں بھی قرأت نہ کر سکے گا اور ''مسبوق'' اپنی فوت شدہ رکعات میں منفرد کا حکم رکھتا ہے، اسی لئے ان رکعتوں میں اس کو قرأت کرنا چاہئے۔ كَمَا فِي الدُّرِّ الْمُخْتَارِ فِيْ حُكْمِ اللَّاحِقِ وَحُكْمُهُ أَيِ اللَّاحِقِ كَمُؤْتَمٍّ فَلَا يَأْتِي الْقِرَاءَ ةَ وَلَا

[1] درمختار، باب الإمامة مطلب في احكام المسبوق ......: ۵۹٤/۱

سَهْواً ...... قَالَ وَفِي حُكْمِهِ الْمَسْبُوقُ وَهُوَ اَيِ الْمَسْبُوقُ مُنْفَرِدٌ حَتّٰى يُثْنِيَ وَيَتَعَوَّذَ وَيَقْرَأُ ......[۱]

خشوع اور خضوع میں فرق

''خشوع'' انکسارِ قلب کو کہتے ہیں اور ''خضوع'' انکسارِ اعضاء کو کہتے ہیں، یعنی ان دونوں لفظ کے معنی متوجہ ہونے کے ہیں، پھر ان کے درمیان فرق یوں بیان کیا جاتا ہے کہ خشوع کے معنی باطنی اعضاء و جوارح یعنی دل و قلب وغیرہ کے ساتھ متوجہ ہونے کے ہیں اور خضوع کے معنی ظاہری اعضاء و جوارح کے ساتھ متوجہ ہونے کے ہیں۔ حضرت تھانوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے فرمایا کہ خشوع حاصل کرنے کے طریقے مختلف مزاجوں کے اعتبار سے مختلف ہیں اگر یہ سکونِ قلب کسی کو اس طرح حاصل ہو کہ یہ تصور کرے کہ بیت اللہ میرے سامنے ہے تو اس کے لئے یہی بہتر ہے اور کسی کے لئے یہ سہل ہو کہ الفاظ جو زبان سے ادا ہو رہے ہیں ان پر دھیان لگائے تو اس کو وہی مناسب ہے اور جس کو ذاتِ حق کی طرف توجہ میسر ہو جائے وہ سب سے افضل و بہتر ہے۔ فرمایا کہ ایک ضروری بات جو تجربہ سے حاصل ہوئی یہ ہے کہ خشوع میں زیادہ غلو نہ کرے ورنہ ایک دو رکن کے بعد طبیعت تھک جاتی ہے اور خیالات منتشر ہونے لگتے ہیں۔ غیر اختیاری طور پر دوسرے خیالات بھی اگر آتے جاتے ہیں تو وہ خشوع کے منافی نہیں بشرطیکہ ان خیالات کی طرف التفات اور قلب کی توجہ نہ ہو۔[۲]

امام، مقتدی اور منفرد کی نماز میں فرق

❶ امام نماز کی تکبیرات پکار کر کہتا ہے اور مقتدی تکبیرات آہستہ کہے کہ خود سن لے۔

---

[۱] الدرالمختار، باب الإمامة، مطلب فی احکام المسبوق ......: ۵۹۵/۱

[۲] مجالس حکیم الامت: ص ۲۱۷

❷ رکوع سے اٹھتے ہوئے امام صرف سَمِعَ اللّٰهُ لِمَنْ حَمِدَهٗ کہتا ہے اور مقتدی صرف رَبَّنَا لَكَ الْحَمْدُ پڑھے۔[1]

❸ جماعت کی نماز میں صرف امام ہی قرأت کرتا ہے یعنی اعوذ باللہ۔ بسم اللہ۔ الحمدللہ اور سورۃ، یہ سب امام پڑھتا ہے۔ مقتدی کے لئے کسی نماز میں قرأت جائز نہیں۔ نہ تعوذ نہ تسمیہ نہ سورۃ فاتحہ نہ سورۃ، جہری نماز میں نہ سرّی نماز میں اور امام کی قرأت مقتدی کے لئے کافی ہے۔

❹ امام کی نماز فاسد ہونے کی وجہ سے مقتدی کی نماز بھی فاسد ہوجاتی ہے اس کا عکس نہیں۔ یعنی مقتدی کی نماز فاسد ہونے کی وجہ سے امام کی نماز فاسد نہیں ہوتی۔

❺ امام پر سجدۂ سہو واجب ہونے کی صورت میں مقتدی پر سجدۂ سہو واجب ہوجاتا ہے۔ اس کا عکس نہیں یعنی مقتدی کو سہو ہونے کی وجہ سے امام کو سجدۂ سہو واجب نہیں ہوتا۔

منفرد اور امام کی نماز کا فرق یہ ہے کہ امام رکوع سے اٹھتے ہوئے صرف سَمِعَ اللّٰهُ لِمَنْ حَمِدَهٗ کہتا ہے اور منفرد سَمِعَ اللّٰهُ لِمَنْ حَمِدَهٗ. رَبَّنَالَكَ الْحَمْدُ دونوں کہتا ہے۔[2]

طوالِ مفصل اور اوساطِ مفصل اور قصارِ مفصل میں فرق

قرآن مجید کے چھبیسویں پارہ کی سورۃ الحُجُرات سے لے کر سورۃ البُروج تک سورتوں کو طوالِ مفصل کہتے ہیں۔

اور سورۃ الطارق سے لے کر سورۃ البینۃ تک کی سورتوں کو اوساطِ مفصل کہتے ہیں۔

---

[1] عند ابی حنیفة والصحیح غیره، شامی، مطلب فی اطالة الرکوع للجائی: ٤٩٧/١

[2] وکذا فی الشامی، مطلب فی اطالة الرکوع للجائی: ٤٩٧/١

سورۃ الزلزال سے لے کر سورۃ الناس یعنی آخری قرآن مجید تک کی سورتوں کو قصارِ مفصل کہتے ہیں۔

اب رہی یہ بات کہ سورۃ الحجرات سے پہلی سورتوں کو کیا کہتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن مجید کی اول سات سورتوں کو یعنی سورۃ البقرۃ سے لے کر سورۃ التوبہ تک طوال کہتے ہیں۔ اس کے بعد والی سورتوں کو یعنی سورۃ التوبۃ کے بعد سے لے کر سورہ حٰمٓ سجدہ تک مئین کہتے ہیں۔ اس کے بعد سے لے کر اٹھائیس سورتوں کو یعنی الحجرات تک مثانی کہتے ہیں۔ اس کے بعد سے لے کر ختم قرآن تک مفصل کہتے ہیں جس کی تفصیل ابھی گذر چکی ہے۔

فَائِدَۃ: قرآنِ مجید کتبِ ساویہ میں سب سے بڑی کتاب ہے اور قرآن کی سورتوں میں سب سے بڑی فضیلت والی سورۃ، سورۂ فاتحۃ ہے۔ چناں چہ بعض صوفیائے کرام سے منقول ہے جو کچھ احکام پہلے کتابوں میں تھے ان سب کا خلاصہ قرآنِ پاک میں موجود ہے اور قرآن پاک کے احکام کا خلاصہ سورۂ بقرۃ کے اندر موجود ہے۔ پھر سورۂ بقرہ کا خلاصہ سورۂ فاتحہ ہے اور سورۂ فاتحۃ کے احکام کا خلاصہ بسم اللّٰہ میں ہے اور بسم اللّٰہ کے احکام کا خلاصہ بسم اللّٰہ کی باء میں ہے اور باء کے احکام کا خلاصہ با کے نقطہ کے اندر موجود ہے اور اب خلاصۂ کلام یہ نکلا کہ کئی واسطہ سے تمام آسمانی کتب کے علوم، لفظِ باء کے نقطہ کے اندر مضمر ہیں۔ پس اصطلاح میں نقطہ اس بسیط چیز کو کہتے ہیں جس میں بطورِ اشارہ اور بطورِ حسی اور بطورِ عقلی اور بطورِ فرضی کسی قسم کی تقسیم نہیں کی جاسکتی جس طرح باری تعالیٰ کی طرف کسی تقسیم کی نسبت نہیں کی جاسکتی ہے اسی مناسبت سے با کے نقطہ سے اللہ تعالیٰ کے لامحدود علوم کی طرف اشارہ ہے۔ اللہ تعالیٰ کی ذات تو واحد ہے اور صرف وہی تنِ تنہا دنیا و آخرت آسمان اور زمین کے جملہ علوم کا مالک ہے اور لاکھوں کے دل میں اس کا مسکن ہے۔ جس طرح چند برتن میں پانی ہو تو سورج ایک ہونے کے باوجود ہر ایک

برتن میں علیحدہ علیحدہ کئی سورج نظر آنے لگتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی شان بھی اسی طرح ہے جس کو کسی نے خوب کہا ؎

تو وحدت ہے مگر لاکھوں کے دلوں میں ہے تیرا مسکن
تیری وحدت کا کیا کہنا تیری کثرت کا کیا کہنا

اربابِ علم اور محققین نے قرآنِ عظیم کو بالکل واضح کر کے ہم دنیا والوں کے سامنے پیش کیا ہے حتیٰ کہ منزل سے لے کر تعدادِ حروف و تعدادِ حرکات بل کہ نقطہ تک شمار کر کے پیش کئے ہیں تا کہ مخالفین کی طرف سے کوئی نقطہ بھی زیادہ یا کم کر دینے کے احتمال سے پورا قرآنِ مجید قیامت تک محفوظ اور باقی رہے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے ذریعہ قرآنِ مجید کی حفاظت کے لئے ایک گروہ پیدا فرمایا ہے۔ انہوں نے قرآن مجید پر ہر لائن سے خوب محنت کی ہے۔ چناں چہ فرماتے ہیں کہ پورے قرآن مجید میں سات منزلیں ایک سو چودہ سورتیں اور پانچ سو چالیس رکوع ہیں اور تعدادِ آیات میں اختلاف ہے۔ عام طور پر مشہور قول جو حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا قول ہے وہ یہ ہے کہ کل آیتیں چھ ہزار چھ سو چھیاسٹھ ہیں۔ ایک ہزار وعدہ یعنی بشارت کی آیات ہیں، ایک ہزار وعید کی آیات ہیں، ایک ہزار اوامر کی، ایک ہزار نواہی کی، ایک ہزار قصص کی اور ایک ہزار آخرت کی خبروں کی، پانچ سو حلال و حرام کے احکام کی، ایک سو دعا اور تسبیح کی اور چھیاسٹھ ناسخ و منسوخ کی ہیں۔ لیکن تحقیقی بات یہ ہے کہ قرآن پاک کی آیات کا شمار گیارہ حضرات سے منقول ہے جو پانچ شہروں مکہ مکرمہ، مدینہ منورہ، کوفہ، بصرہ، شام کے رہنے والے ہیں چوں کہ ہمارے ہاں کوفی امام عاصم رحمہ اللہ تعالیٰ کی قراۃ رائج ہے اس لئے کوفی شمار کو ترجیح دی جاتی ہے جس کے مطابق آیات کی تعداد ۶۲۳۶ ہے۔ پورے قرآن پاک میں کل حروف بعض علماء کی تحقیق کے مطابق بتیس لاکھ تین ہزار سات سو ساٹھ ہیں اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے شمار کے مطابق بتیس لاکھ دو ہزار چھ سو اکہتر

حروف (۳۲۰۲۶۷۱) ہیں۔ فتحات (زبر) میں اختلاف ہے بعض علماء نے فتحات کا شمار ترپن ہزار دو سو بتّیس (۵۳۲۳۲) بتایا ہے۔ لیکن ابن کثیر کے شمار کے مطابق پینتالیس ہزار تین سو تینتالیس (۴۵۳۴۳) ہیں۔ کسرات (زیر) کی تعداد انتالیس ہزار پانچ سو بیاسی (۳۹۵۸۲) ہیں۔ کل قرآن مجید میں ضمات (پیش) آٹھ ہزار آٹھ سو چار (۸۸۰۴) ہیں۔ اور نقطے دس لاکھ پانچ ہزار چھ سو چوراسی (۱۰۰۵۶۸۴) ہیں۔[۱]

طلوعِ آفتاب مفسدِ صلوٰۃ اور غروبِ آفتاب غیر مفسدِ صلوٰۃ ہونے کی وجہ

❶ یہ فرق سمجھنے کے لئے ایک اصولی قاعدہ کی ضرورت ہے اور وہ یہ ہے کہ پورا وقت نماز کے لئے سبب نہیں ورنہ نماز کو وقت ختم ہونے کے بعد ادا کرنا پڑتا ہے بل کہ بعضِ وقت یعنی اولِ وقت سبب ہے لِسَلَامَتِہٖ عَنِ الْمَزَاحِمِ اگر اس جزِ اول کے ساتھ ادائے صلوٰۃ متصل ہوجائے تو وہ جزء سبب ہوکر برقرار رہتا اور اگر جزءِ اول میں نماز ادا نہ کی ہو تو سبب، جزءِ ثانی، جزء ثالث و رابع وغیرہ کی طرف متصل ہوتا رہے گا اور اگر کسی جزء میں ادا نہ کی ہو تو آخری جزء سبب رہے گا۔ جو کہ جزءِ صحیح و کامل ہے اور اس میں کسی قسم کی کراہت و نقص کا کوئی شائبہ نہیں۔ جیسا کہ فجر کا آخری جزء صحیح و کامل ہے۔ اب اسی کامل جزء میں جو نماز شروع کی جائے اس کو کامل طور پر ہی ادا کرنا پڑے گا۔ لِاَنَّ مَاوَجَبَ کَامِلاً لَا یَتَاَدّٰی نَاقِصاً کَالصَّوْمِ الْمَنْذُوْرِ الْمُطْلَقِ وَصَوْمِ الْقَضَاءِ لَا یَتَاَدّٰی فِی اَیَّامِ النَّحْرِ وَاَیَّامِ التَّشْرِیْقِ اس لئے فجر کا آخری جزء جو کامل ہے اس میں شروع کر کے کامل طور پر ادا

---

[۱] كذا فى ابن كثير وفتح القدير. جمال القران، البيان فى عدأى القرآن: ص۷۹، هدايات الرحيم: ص۱۲، سراج الغايات: ص۲۰

کرنے کا موقع ہی نہیں ہے۔ اس لئے طلوعِ آفتاب سے نماز فاسد ہو جائے گی اور وقتِ عصر کا آخری جزء، اصفرار کی وجہ سے ناقص ہے اس لئے اس جزء میں شروع کرنے کے بعد صفتِ نقصان کے ساتھ ہی ادا کر سکے گا اس لئے کہ جس طرح لازم ہوا اسی طرح ادا ہوا اب عصر میں غروب کی وجہ سے نماز فاسد نہ ہوگی۔[1]

❷ یا وجہ یہ ہے کہ انتہائے ظہر سے غروب تک وقتِ عصر ہے اس میں جو وقتِ اصفرار یعنی وقت کراہت ہے اس میں بھی بندہ مَامُوْرٌ بِاَدَاءِ الصَّلٰوۃ ہے اور غروب سے وہ وقتی کراہت زائل ہو کر وقتِ مغرب داخل ہو جاتا ہے۔ جب غروب سے ایک نماز کا وقت داخل ہو رہا ہے تو غروب، مفسدِ صلوٰۃ نہ ہوگا بخلاف طلوع کے کہ طلوع سے کسی نماز کا وقت داخل نہیں ہوتا لہٰذا طلوع، نماز کے منافی ہے اس لئے عصرِ یومیہ بوقت غروب جائز ہے اور فجرِ یومیہ بوقتِ طلوع، باطل ہے اور یہ فرق مستقل فرق نہیں ہے بل کہ احسنِ تقریر ہے۔

❸ امام سرخسی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے مبسوط میں لکھا ہے کہ فرق یہ ہے کہ آفتاب کا کچھ کنارہ ظاہر ہونے سے بھی طلوع کہا جائے گا لہٰذا اس سے کراہت زائل نہیں ہوتی ہے بل کہ کراہت متحقق ہوتی ہے لہٰذا طلوعِ آفتاب مفسدِ صلوٰۃ ہے اور جب تک پورا آفتاب نہ ڈوب جائے صرف ایک کنارہ ڈوبنے سے غروب نہیں کہا جاتا ہے۔ اس لئے وہ کراہت کو منتفی کرتا ہے لہٰذا وہ مفسدِ صلوٰۃ نہیں۔[2]

قہقہہ، ضحک اور تبسم میں فرق

قہقہہ کہتے ہیں اتنی زور سے ہنسنا جس کی آواز خود سنے اور دوسرے بھی سنیں یہ مفسدِ صلوٰۃ بھی ہے اور ناقضِ وضو بھی۔

ضحک کہتے ہیں اتنی آواز کے ساتھ ہنسنا جو خود سنے اور اپنا جیران (پڑوسی) نہ

---

[1] هكذا في شرح النقاية

[2] تنظيم الاشتات، بحث الوجوهات الثلثة للفرق بين فساد ۳۰۶/۱

سنے۔ یہ صرف مفسدِ صلوٰۃ ہے نہ کہ ناقضِ وضو۔

تبسم کہتے ہیں اس طرح سے ہنسنا جس میں آواز بالکل نہ ہو صرف سامنے کے دانت ظاہر ہوں۔ یہ نہ مفسدِ صلوٰۃ ہے نہ کہ ناقضِ وضو ہے۔[1]

وقتی نماز اور جنازہ کی نماز میں فرق

ان دونوں نمازوں میں کئی وجوہ سے فرق بیان کیا جاتا ہے۔

❶ اوّل فرضِ عین ہے اور ثانی فرضِ کفایہ ہے۔

❷ اوّل اور ثانی دونوں باجماعت پڑھی جاتی ہیں لیکن اول مسجد میں پڑھنا مشروع ہے اور ثانی نہیں بل کہ مسجد کے اندر مکروہ ہے۔

❸ اوّل میں چھ چیزیں فرض ہیں اور ثانی میں صرف دو چیزیں فرض ہیں۔

① چار مرتبہ اللّٰہ اکبر کہنا۔ ہر تکبیر یہاں ایک ایک رکعت کے قائم مقام سمجھی جاتی ہے۔

② قیام یعنی کھڑے ہو کر نماز جنازہ پڑھنا باقی قرأت اور رکوع اور سجدہ اور قعدہ اخیرہ وغیرہ اس میں نہیں۔

❹ اوّل کے اندر بہت سی چیزیں مسنون ہیں اور ثانی میں صرف تین چیزیں مسنون ہیں۔

(ا) اللہ تعالیٰ کی حمد کرنا۔

(ب) نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنا۔

(ج) میت کے لئے دعا کرنا۔

❺ جنازہ کی نماز بھی ان چیزوں سے فاسد ہوجاتی ہے جن چیزوں سے دوسری نماز فاسد ہوجاتی ہے۔ صرف اس قدر فرق ہے کہ جنازہ کی نماز میں قہقہہ سے وضو نہیں

---

[1] حاشیة کنزالدقائق: ص٥ حاشیه١٦، شرح الوقایة: ص٧٧

ٹوٹتا ہے اور عورت کے برابر ہونے سے فاسد نہیں ہوتی۔

❻ جنازہ کی نماز امام اور مقتدی دونوں کے حق میں یکساں ہے۔ صرف اس قدر فرق ہے کہ امام تکبیر اور سلام با آواز کہے گا اور مقتدی آہستہ سے اور وقتی نماز میں دونوں میں بہت سی چیزوں میں فرق ہے۔ کَمَا لَا یَخْفٰی۔

❼ جنازہ کی صف طاق ہونا مستحب ہے بخلاف وقتی کے کہ اس میں نہیں۔

❽ جنازہ کی نماز ثواب کے اعتبار سے وقتی نماز کے خلاف ہے۔ یعنی جنازہ میں آخری صف میں زیادہ ثواب ہے اور وقتی میں اول میں زیادہ ثواب ہے۔

فَائِدَۃ: کسی صاحبِ علم پر یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ مسئلہ کی جو علتیں بتائی جاتی ہیں یہ نکات بعد الوقوع کی قبیل سے ہے جس کی تشریح یہ ہے کہ حکم لگانے کے بعد اگر تتبع و تلاش سے اس کی کوئی علت مل گئی تو فبہا اس کے ذریعہ حکم میں مضبوطی اور قوت پیدا ہوتی ہے۔ اگر کوئی علت نہیں ملی تو حکم میں کوئی نقصان و حرج نہیں آئے گا بل کہ بدستور چلتا رہے گا۔ اب یہاں جنازہ کی آخری صف میں ثواب زیادہ ہونے کی وجہ اور کوئی علت ہے یا نہیں؟ کتبِ فقہ و اصول میں اس کی تصریح کہیں نہ ملی البتہ علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے شامی[1] میں ایک علت یہ بتائی ہے کہ آخری صف میں بہ نسبت اول تواضع زیادہ ہوتی ہے۔

لیکن یہ شبہ باقی رہ جاتا ہے کہ یہ ہی علت دوسری نماز میں بھی پائی جانے کے باوجود معاملہ بالکل خلاف اور عکس ہے اور بہت سے اساتذہ کرام و علماء عظام سے دریافت و تحقیقات سے بھی اطمینان بخش اور دل خوش جواب نہیں ملا۔ ناکارہ کے ناقص ذہن میں ایک علت سمجھ میں آتی ہے۔ اِنْ اَصَبْتُ فَمِنَ اللّٰہِ وَاِنْ اَخْطَأْتُ فَمِنِّیْ وَمِنَ الشَّیْطَانِ وہ یہ ہے کہ کتبِ اصول میں ہے کہ جنازہ کی نماز قبیح بعینہٖ اور حسن لغیرہ کی قبیل سے ہے یعنی جنازہ کی نماز نفس الامر میں بت پرستی

[1] شامی، باب صلاۃ الجنائز، هل يسقط فرض الكفاية بفعل الصبي: ۲/۲۱٤

کے ساتھ مشابہ ہونے کی وجہ سے قبیح بعینہٖ ہے اور حقِ مسلم ادا ہونے کی وجہ سے حسن آیا ہے۔ صفِ اول میں چوں کہ دونوں علتیں پائی جاتی ہیں اور صفِ آخر میں صفِ اول کے حجاب ہونے کی وجہ سے علتِ قباحت منتفی ہو ہی جاتی ہے اور علتِ حسن بدستور باقی رہ جاتی ہے۔ پس جس جس طرح صفیں آخیر ہوتی جائیں گی صفِ اول میت سے پردہ اور حجاب بن کر علت قباحت منتفی ہوتی رہے گی اور علتِ حسن بدستور چلتی رہ کر اجر وثواب میں اضافہ ہوتا رہے گا۔ دوسری نماز، جنازہ کی نماز سے بالکل مختلف ہے کہ اس میں صفِ اول میں بہ نسبت دوسری صف کے ثواب زیادہ ہے۔ جو اَلْفَضْلُ لِلْمُتَقَدِّمِیْنَ کے تقاضا کے عین مطابق ہے۔

فائدہ عجیبہ: متاخرین حضرات عوام کے ایمان کی حفاظت کرنے کی خاطر احکام کی علت کی طرف گئے ہیں کیوں کہ اس کے ذریعہ حکم میں مضبوطی اور تقویت پیدا ہوتی ہے چناں چہ پانچ وقت کی نماز مشروع ہونے کے بارے میں کچھ علتیں اور وجوہ بتاتے ہیں۔

❶ اللہ تعالیٰ نے ظاہری چیزیں معلوم کرنے کے لئے انسان کے اندر پانچ قوتیں پیدا کی ہیں۔

(۱) قوّتِ باصرہ (۲) قوّتِ سامعہ (۳) قوّتِ شامّہ (۴) قوّتِ ذائقہ (۵) قوّتِ لامسہ۔

پس ان پانچ قوتوں کے مقابلہ میں اللہ تعالیٰ نے پانچ نمازیں فرض فرمائیں۔

❷ خالقِ کائنات نے انسان کو جب دنیا میں پیدا کرنے کا ارادہ فرمایا تو سب سے پہلے ان کو جان بخشی پھر اس کی ضرورت کی بڑی بڑی پانچ نعمتیں عطا فرمائیں۔

(ا) کھانے پینے کی چیزیں۔

(ب) گرم وسرد لباس۔

(ج) رہائش کے لئے مکان۔

(د) دلہن نوکر وغیرہ۔
(ر) سفر کے لئے سواری۔

جان کا شکر تو کلمہ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ کا اقرار ہے اور ان پانچ نعمتوں کے شکر کے لئے پانچ نمازیں فرض کی ہیں تاکہ ایک نماز سے ایک نعمتِ عظمٰی کا شکر ادا ہو سکے۔

۳ انسان کی پوری زندگی پانچ حالتوں میں گذر جاتی ہے۔ (ا) لیٹے (ب) بیٹھے (ج) کھڑے۔ (د) سوتے (ر) جاگتے ہوئے۔

ان پانچ حالتوں میں بندہ پر اللہ تعالیٰ کی رحمتیں اور نعمتیں بارش کی طرح برستی ہیں جن کو شمار کرنا بھی خارج از امکان ہے پس اللہ رب العزت نے ان پانچوں حالتوں کی تمام نعمتوں کا شکریہ پانچوں نمازوں میں رکھ دیا، گویا جس نے پانچ نمازیں پڑھیں اس نے ہر حالت کی نعمت کا شکریہ ادا کر دیا۔

۴ دنیوی زندگی ختم ہونے کے بعد انسان پر پانچ مصیبتیں آتی ہیں۔

① موت ② قبر ③ پل صراط ④ نامہ اعمال بائیں ہاتھ میں ملنا۔ ⑤ جنت کا دروازہ بند ہو جانا۔ خدائے رحیم و کریم نے ان پانچ مصیبتوں کو دفع کرنے کے لئے یہ پانچ نمازیں فرض فرمائیں۔

علامہ ابن حجر مکی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے فرمایا:

مَنْ حَافَظَ عَلَى الصَّلٰوةِ اَكْرَمَهُ اللّٰهُ بِخَمْسِ خِصَالٍ يَرْفَعُ عَنْهُ ضِيْقَ الْعَيْشِ وَعَذَابَ الْقَبْرِ وَيُعْطِيْهِ اللّٰهُ كِتَابَهٗ بِيَمِيْنِهٖ وَيَمُرُّ عَلَى الصِّرَاطِ كَالْبَرْقِ وَيَدْخُلُ الْجَنَّةَ بِغَيْرِ حِسَابٍ۔[1] مذکورہ عبارت چند روایات کا مجموعہ ہے جیسا کہ فضائل اعمال ص۳۲۲ میں اس کی تفصیل مذکور ہے۔ جس نے پانچوں نمازیں ادا کیں اللہ تعالیٰ اس کو پانچ چیزیں عنایت فرمائے گا۔

---

[1] زواجر لابن حجر: ۲/۲٦٤، الکبیرۃ: ۷٥

❶ موت کی سختی سے بچائے گا۔
❷ قبر کی تنگی اور عذاب سے محفوظ رکھے گا۔
❸ نامۂ اعمال اس کے دائیں ہاتھ میں دے گا۔
❹ پل صراط سے بجلی کی طرح گذر جائے گا۔
❺ جنت میں بلا حساب داخل ہوگا۔

خطبۂ جمعہ اور خطبۂ عیدین میں فرق

❶ خطبۂ عیدین، جمعہ کی طرح نماز کے لئے شرط نہیں بل کہ بغیر خطبہ بھی نمازِ عیدین صحیح ہوجاتی ہے اور جمعہ کا خطبہ جمعہ کے لئے شرط ہے۔ اس کے بغیر جمعہ کی نماز صحیح نہ ہوگی۔

❷ جمعہ کا خطبہ نماز سے پہلے ہے اور خطبۂ عیدین بعد میں ہے۔

❸ خطبۂ جمعہ کے لئے اذان مشروع ہے اور خطبۂ عیدین کے لئے اذان مشروع نہیں۔

❹ خطبۂ جمعہ کے لئے شروع میں تھوڑی دیر منبر پر بیٹھا جاتا ہے اور خطبۂ عیدین میں نہیں۔

❺ خطبۂ جمعہ بقول حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ ظہر کی دو رکعت کے قائم مقام ہے اور جمعہ کی دو رکعت ظہر کے دو رکعت کے قائم مقام ہے، اب خطبہ اور جمعہ کی دو رکعت مل کر ظہر کی چار رکعت کے قائم مقام ہوئی ہیں۔ اس تقریر سے معلوم ہوا ہے کہ جمعہ کے خطبے کی شان دیگر خطبات کی شان سے بہت اعلیٰ و بالاتر ہے۔ اس لئے کہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ نائب و مناب اکثر احکام اور شان میں ایک ہی مرتبہ پر ہوا کرتے ہیں۔

فَائِدَۃ: جاننا چاہئے کہ جمعہ کے لئے دو شرطیں ہیں۔ ایک شرط نفسِ وجوب یعنی

جمعہ واجب ہونے کی شرط دوسری جمعہ کے ادا ہونے کی شرط۔ نفسِ وجوب کی شرائط چھ ہیں جن کو کسی شاعر نے اس عربی شعر میں جمع کر دیا ہے۔

حُرٌّ صَحِيْحٌ بِالْبُلُوْغِ مُذَكَّرٌ
مُقِيْمٌ وذُوْعَقْلٍ لِشَرْطِ وُجُوْبِها

ادائے جمعہ کی شرائط بھی چھ ہیں۔ ان کو بھی کسی شاعر نے شعر میں جمع کر دیا ہے۔

ومِصْرٌ وَسُلْطَانٌ وَوَقْتٌ وَخُطْبَةٌ
وَاِذْنٌ كَذَا جَمْعٌ بِشَرْطِ اَدَائِها

پھر بھی جاننا چاہئے کہ ان دو قسم کی شرائط میں کیا فرق ہے۔ حاشیہ کنز میں فتح القدیر سے نقل کیا ہے۔ اَلْفَرْقُ بَيْنَ شَرَائِطِ الْوُجُوبِ و شَرَائِطِ الْاَداءِ اَنَّ بِانْتِفَاءِ الْاَوَّلِ يَصِحُّ لِلْاَدَاءِ و بِانْتِفَاءِ الثَّانِيْ لَا يَصِحَّ یعنی شرائطِ وجوب منفی و مفقود ہونے کی حالت میں اگر کوئی شخص مثلاً مسافر نمازِ جمعہ پڑھے تو صحیح ہے اور شرائطِ ادا منتفی ومفقود ہونے کی حالت میں قبل الزوال یا عصر کے وقت میں نمازِ جمعہ پڑھے تو جمعہ کی ادا صحیح نہ ہوگی۔

دونوں عیدوں کے احکام میں فرق

پہلے یہ واضح ہو کہ عید عَادَ يَعُوْدُ سے ماخوذ ہے۔ یہ اصل میں عِوْدٌ تھا واو کے سکون اور ماقبل کے کسرہ کی وجہ سے واؤ یاء سے تبدیل کر دیا گیا اور جمع اَعْيَادُ کے وزن پر آتی ہے۔ قاعدہ کے مطابق اَعْوَاد ہونی چاہئے تھی۔ مگر عود بمعنی لکڑی کی جمع سے فرق کرنے کے لئے جمع اَعْيَاد آتی ہے اور اس کی وجہ تسمیہ میں کئی اقوال اور کئی مذاہب ہیں۔

(۱) بعض حضرات نے کہا کہ عید کو عید اس لئے کہا جاتا ہے کہ یہ بار بار لوٹ کر آتی

رہتی ہے۔

۲ اور بعض کے نزدیک یہ عود (ایک خوشبودار لکڑی) سے مشتق ہے اور وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس میں بکثرت عود جلائی جاتی ہے۔

۳ بعض حضرات نے کہا کہ عید کو عید اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اس دن اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کے گناہ معاف کرنے کی طرف لوٹ آتا ہے۔

۴ اس دن آدمی خوشی کے ساتھ عیدگاہ سے اپنے دولت خانہ اور اپنے دوست و احباب کے پاس لوٹتے ہیں۔

۵ وَمِنْ اَحسَنِ وُجُوہِ التَّسْمِیَۃِ اَنَّہٗ سُمِّیَ عِیْدًا لِکَثْرَۃِ عَوَائِدِ اللّٰہِ فِیْہِ اَیْ لِکَثْرَۃِ نِعَمِ اللّٰہِ فِیْہِ۔

۶ لیکن صحیح قول یہی ہے کہ یہ عَادَ یَعُوْدُ سے ماخوذ ہے اور اس کا نام تفاولاً عید رکھا گیا ہے۔ گویا یہ ایک دعا ہے کہ خدا کرے یہ دن بار بار آئے جیسا کہ قافلہ کا نام تفاولاً قافلہ رکھا گیا ہے۔ پھر بسا اوقات یہ لفظ مطلق خوشی کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے جیسا کہ ایک شاعر کہتا ہے:

عِیْدٌ وَعِیْدٌ صِرْنَ مُجْتَمِعَۃً
وَجْہُ الْحَبِیْبِ وَیَوْمُ الْعِیْدِ وَالْجُمْعَۃِ

ہر مذہب و ملت میں چند ایام خوشی منانے کے لئے مقرر ہوتے ہیں لیکن اسلام نے سال بھر میں صرف دو یوم مقرر کئے ہیں اور یہ دونوں بھی عظیم الشان عبادتوں کی تکمیل کے وقت مشروع ہیں چناں چہ عیدالفطر کے موقع پر صیامِ رمضان کی تکمیل ہوتی ہے اور عیدالاضحیٰ کے موقع پر حج کی، پھر دوسرے مذاہب کے برعکس ان دونوں دنوں کو بھی عبادت بنا دیا گیا ہے کہ ان کا آغاز نمازِ عید سے ہوتا ہے۔ یہ دونوں عیدیں اکثر احکام کے اعتبار سے ملی جلی ہیں لیکن پھر بھی کئی احکام میں کچھ فرق بیان کیا جاتا ہے۔

❶ عیدالفطر میں عیدگاہ کی طرف جانے سے پہلے کوئی میٹھی چیز کھانا مسنون ہے اورعیدالاضحیٰ میں نہیں بل کہ یہاں کوئی چیز نہ کھانا بہتر ہے۔

❷ عیدالفطر میں راستہ چلنے کے وقت تکبیر آہستہ کہنا مسنون ہے جب کہ ثانی میں باآواز۔

❸ اول کی نماز کچھ دیر کر کے پڑھنا مسنون ہے اور ثانی، جلدی پڑھنا مسنون ہے۔

❹ اول میں اہلِ وسعت پر صدقہ وفطرہ واجب ہے اور ثانی میں نماز کے بعد اہلِ وسعت پر قربانی واجب ہے۔

❺ عیدالفطر کی نماز بلاعذر تاخیر کرنے سے اگلے دن ادا نہ ہوگی۔ البتہ عذر کے ساتھ ایک دن تاخیر کرنے کی گنجائش ہے۔ اس کے بعد ادا نہ ہوگی اور عیدالاضحیٰ کی نماز عذر کے ساتھ تین دن تک تاخیر کرنے سے بلاکراہت ادا ہوگی اور بلا عذر مع الکراھۃ ادا ہوگی۔[1]

صدقہ اور زکوٰۃ میں فرق

لفظِ صدقہ، صدق سے مشتق ہے۔ جس کے معنی سچائی کے ہیں۔ صدقہ لغت مین اس مال کو کہا جاتا ہے جو اللہ تعالیٰ کی راہ میں خرچ کیا جائے۔[2] اس کی جمع صدقات آتی ہے کما فی قولہ ﴿یَمْحَقُ اللّٰهُ الرِّبٰوا وَیُرْبِی الصَّدَقٰتِ[3]﴾ امام راغب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے مفردات القرآن میں فرمایا ہے کہ صدقہ کو صدقہ اس لئے کہتے ہیں کہ اس کا دینے والا گویا یہ دعویٰ کرتا ہے کہ میں اپنے قول وفعل میں صادق ہوں۔ اس میں کوئی نام، کوئی دنیوی غرض نہیں بل کہ اللہ تعالیٰ کی رضا جوئی کے لئے خرچ کرتا ہوں۔ یہی وجہ ہے کہ جس صدقہ میں کوئی نام یا شہرت یا دنیا کی کوئی غرض شامل ہو قرآنِ کریم اور شرع نے اس کو کالعدم قرار دیا ہے۔

---

[1] ردالمختار: ۱۷۶/۲ [2] قاموس [3] البقرة: ۲۷۶

لفظِ صدقہ اپنے اصلی معنی کی رو سے نفل، واجب اور فرض سب کو شامل ہے۔ جیسے صدقۃ الفطر زکوٰۃ اور انفاق فی سبیل اللہ۔ قول باری تعالیٰ ﴿خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾[1] یہاں آیتِ کریمہ میں صدقہ سے مراد فرض زکوٰۃ ہے۔

اور لفظِ صدقہ کا اطلاق ہر کارِ خیر پر بھی ہوتا ہے۔ جیسے حدیث میں آیا ہے کہ کسی مسلمان سے خوشی سے ملنا صدقہ ہے۔ اسی طرح سُبْحَانَ اللّٰهِ، اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ کہنا صدقہ ہے اور لفظ زکوٰۃ کے دو معنیٰ آتے ہیں۔

❶ پاک کرنا۔ اسی معنی کے لحاظ سے زکوٰۃ کو زکوٰۃ کہتے ہیں۔ اس وقت یہ تزکیہ سے مشتق ہوگی کیوں کہ زکوٰۃ کے ذریعہ بقیہ مال شرعی حیثیت سے پاک ہوجاتا ہے تب ہی حدیث میں زکوٰۃ کو اَمْسَاخُ النَّاسِ اور غُسَالَةُ النَّاسِ کہا گیا ہے چوں کہ بنی ہاشم اشرف الناس ہیں اس لئے ان کو زکوٰۃ دینا ناجائز قرار دیا گیا ہے۔

یا اس وجہ سے زکوٰۃ کو زکوٰۃ کہتے ہیں کہ اس کے ذریعہ صاحبِ مال گناہ اور بخل کی مذمت سے پاک صاف ہوجاتا ہے۔

❷ زکوٰۃ کا دوسرا معنی نشو ونما یعنی بڑھنا ہے۔ اس صورت میں زکوٰۃ کو زکوٰۃ اس لئے کہتے ہیں کہ زکوٰۃ دینے سے بقیہ مال بڑھ جاتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ ﴿يَمْحَقُ اللّٰهُ الرِّبٰوا وَيُرْبِي الصَّدَقٰتِ﴾[2] اور اصطلاحِ شرع میں صرف فرض صدقہ ہی کو زکوٰۃ کہا جاتا ہے۔ اس کی تشریح یہ ہے کہ خاص خاص مال سے اس کے خاص خاص حصہ کو زکوٰۃ کہا جاتا ہے جو شرع کے مطابق نکالی جائے اور اس کے مطابق صرف کیا جائے جس کی تفصیل کتبِ فقہ میں موجود ہے۔ یہاں اس کی گنجائش نہیں۔

خلاصۂ فرق یہ نکلا کہ صدقہ عام ہے اور زکوٰۃ خاص ہے جس کو اصطلاح منطق میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت سے تعبیر کرتے ہیں۔ زکوٰۃ خاص مطلق ہے اور صدقہ عام مطلق ہے اور اس میں دو مثالیں ہوتی ہیں۔ ایک وہ مثال جس میں دونوں

---

[1] التوبہ: ۱۰۳ [2] البقرہ: ۲۷۶

صادق آئیں جیسے قولہ تعالٰی ﴿یَمْحَقُ اللّٰهُ الرِّبٰوا وَیُرْبِی الصَّدَقٰتِ﴾ یہاں صدقات سے مراد زکوٰۃ واجبی اور نفلی صدقات سب ہو سکتے ہیں اور ایک وہ مثال جس میں صرف زکوٰۃ ہی صادق آئے نَحْوُ قَوْلِہٖ تعالٰی ﴿خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ یہاں صدقہ سے مراد صرف فرض زکوٰۃ ہی ہے۔

فَائِدَۃ: یہاں ایک قاعدہ قابلِ یاد داشت ہے کہ لفظِ صدقہ کا معنیٰ کس وقت عام ہوتا ہے اور کس وقت خاص ہوتا ہے تو اس کی پہچان کا ایک ضابطہ علامہ قرطبی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے بیان فرمایا کہ قرآنِ کریم میں جہاں کہیں لفظِ صدقہ مطلقاً لایا گیا ہے اور وہاں کوئی نفلی صدقہ کا قرینہ نہ ہو تو وہاں صدقہ سے فرض زکوٰۃ ہی مراد ہے۔ عام صدقہ کے معنیٰ کے لئے قرینہ کی ضرورت ہے۔ نحاۃ کا قاعدہ بھی اس کی تائید کرتا ہے اور اصولِ فقہ کا تقاضا بھی یہی ہے۔ "اَلْمُطْلَقُ اِذَا اُطْلِقَ یُرَادُ بِهِ الْفَرْدُ الْكَامِلُ"

صومِ وصال اور صومِ دہر میں فرق

بعض حضرات صومِ وصال اور صومِ دہر میں کوئی فرق نہیں کرتے۔ صومِ وصال کا مطلب وہی بتاتے ہیں جو صومِ دہر کا ہے یعنی سال کے تمام دنوں میں روزے رکھے جائیں اور رات کو افطار کیا جائے۔ لیکن راجح یہ ہے کہ ان دونوں کی حقیقت مختلف ہے چناں چہ علامہ عینی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی فرماتے ہیں کہ صومِ وصال اور صومِ دہر دونوں میں فرق یہ ہے کہ صومِ وصال کہتے ہیں افطار نہ کر کے لگاتار روزہ رکھنا۔ بخلاف صومِ دہر کے کہ وہ ان میں لگاتار روزہ رکھنا اور رات میں افطار کرنا ہے۔ لہٰذا جس شخص نے اپنی تمام عمر دن میں لگاتار روزہ رکھا ہے سوائے اَیَّامِ مَنْہِیْ عَنْہَا کے وہ صَائِمُ الدَّهْرِ ہوگا اور صَائِمُ الوِصَالِ نہ ہوگا۔[1]

---

[1] عمدة القاري، باب صوم الدهر: ۹۰/۱۱

❷ صومِ وصال حضور ﷺ کی خصوصیت میں سے ہے اور صومِ دہر عام، جیسے تاریخ میں آیا ہے کہ امامِ اعظم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی تیس سال لگاتار صائم تھے اور امام بخاری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی سولہ سال تک اور صاحبِ ہدایہ تیرہ سال تک۔ ان سے مراد صومِ دہر ہے نہ کہ صومِ وصال۔

فَائِدَة: ہر مہینہ میں تین روزے رکھنا مسنون ہے جس کو اصطلاح میں ایامِ بیض کے روزے کہتے ہیں اور بیض کے معنی روشن کے ہیں اور یہ روزے تیرہویں اور چودہویں اور پندرہویں تاریخ میں رکھے جاتے ہیں۔ چوں کہ ان تاریخوں میں چاند کی روشنی خوب سفید روشن ہوتی ہے اس لئے ان کو ایامِ بیض کہتے ہیں یا یہ روزے رکھنے والے کا چہرہ حشر کے دن چودھویں تاریخ کے چاند کی روشنی کی طرح سفید ہوگا۔ اسی مناسبت سے ان روزوں کو ایامِ بیض کے روزے کہتے ہیں اور رسول اللہ ﷺ ایامِ بیض کے روزے تیرہویں، چودھویں، پندرھویں تاریخ میں رکھتے تھے۔

❷ اور کبھی شروع مہینے میں اکٹھے تین روزے رکھتے تھے۔
❸ اور کبھی مہینے کے آخر میں تین روزے اکٹھے رکھتے تھے۔
❹ ہر دسویں کو ایک ایک روزہ رکھتے تھے۔
❺ اور کبھی جمعرات اور پیر میں اور جمعرات کو رکھتے تھے۔
❻ اور کبھی پیر، جمعرات اور پیر کو رکھتے تھے۔
❼ اور کبھی ایک مہینے میں ہفتہ، اتوار اور پیر کو رکھتے تھے۔
❽ دوسرے مہینے میں منگل، بدھ اور جمعرات کو رکھتے تھے۔

پس ایامِ بیض کے روزوں کی آٹھ صورتیں نکلی ہیں اور امتِ محمدیہ کو بھی آپ کی اتباع کی غرض سے ایامِ بیض کے روزے رکھنا چاہئیں۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو روزہ رکھنے کی توفیق عطا کریں۔[1]

---

[1] انوار محمودہ: ص۹۶

حجِ افراد، حجِ قران اور حجِ تمتع میں فرق

حج کی تین قسمیں ہیں۔ اِفراد۔ قران۔ تمتع۔ حجِ افراد کہتے ہیں، میقات سے احرام باندھ کر افعالِ حج بجالانا اور اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس میں صرف حج کا احرام باندھا جاتا ہے۔

حجِ قران کہتے ہیں کہ میقات سے حج اور عمرہ دونوں کا احرام باندھ کر اس احرام سے دونوں کے افعال کو بجالانا۔ اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس کے اندر عمرہ اور حج کے افعال کی مقارنت پائی جاتی ہے۔

حجِ تمتع کہتے ہیں کہ میقات سے عمرہ کا احرام باندھ کر اس سے فارغ ہو کر حلال ہونے کے بعد پھر مسجدِ حرام سے حج کا احرام باندھ کر افعالِ حج کو بجالانا۔ اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس کے اندر حاجی افعالِ عمرہ سے فارغ ہو کر حلال اور اقامت کے لئے نفع حاصل کرسکتا ہے کیوں کہ تمتع کا معنی نفع اٹھانا ہے۔

فَائِدَہ: عمرہ چار چیزوں کا نام ہے۔

(۱) احرام (۲) طواف (۳) سعی (۴) حلق یا قصرِ شعر۔

لیکن قارن، افعالِ عمرہ سے فارغ ہو کر حلق یا قصر نہیں کرے گا کیوں کہ اس کا احرام ختم نہیں ہوا اور حالت احرام میں حلق اور قصر کی اجازت نہیں۔

حجِ تمتع، حجِ قران، حجِ افراد میں کون سا افضل ہے؟

ظاہرِ روایت کے مطابق امام اعظم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک اِفراد سے تمتع افضل ہے اور تمتع سے قران افضل ہے۔ ایک روایت میں ہے کہ قِران سب سے افضل پھر افراد پھر تمتع۔ اور امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک اِفراد افضل ہے پھر تمتع پھر قِران۔ اور امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک تمتع سب سے افضل ہے اور امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی سے بھی یہ مروی ہے کہ سب سے افضل تمتع ہے پھر

اِفراد پھر قِران۔[1]

تنبیہ: حضرت مفتی عزیز الحق صاحب قدس سرہ نے حج کے فرائضِ ثلثہ اور واجباتِ خمسہ کو نیچے کے شعروں میں جمع فرمایا:

فَرَائِضُ الْحَجِّ كُلُّهَا اَلثَّلَاثَةُ
طَوَافٌ وَ إِحْرَامٌ وَوُقُوْفٌ بِعَرَفَةَ
طَوَافٌ وَسَعْيٌ وَالْوُقُوْفُ بِمَشْعَرٍ
وَتَحْلِيْقُ رَأْسٍ وَاجِبٌ رَمْيُ جَمْرَةٍ

یعنی طوافِ زیارت واحرام اور وقوفِ عرفہ یہ حج کے فرائض ہیں اور طوافِ صدر سعی بین الصفا والمروہ ووقوف مشعر (مزدلفہ)، سر مونڈانا، رمی جمرہ یہ پانچ حج کے واجبات ہیں۔

عمرہ اور حج میں فرق

قاموس میں عمرہ کے معنی یہ لکھا ہے اَلْعُمْرَةُ اَلزِّيَارَةُ وَقَالَ الطَّحَاوِيُّ نَقْلاً عَنِ الْعَرَبِ اَلْعُمْرَةُ اِسْمٌ مِنَ الْاِعْتِمَارِ وَهُوَ لُغَةً الْقَصْدُ إِلٰى مَكَانٍ عَاهِرٍ۔ یعنی عمرہ کے معنی لغت میں مطلق زیارت کرنے کے ہیں اور اصطلاح میں میقات یا حل سے احرام باندھ کر بیت اللہ کا طواف اور صفا ومروہ کی سعی کرنے کے ہیں۔ عمرہ کو حجِ اصغر بھی کہتے ہیں۔ عمرہ تمام عمر میں ایک مرتبہ بشرطِ استطاعت وقدرت سنتِ مؤکدہ ہے۔

عمرہ کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ عمرہ کے لئے میقات سے حج کے اِحرام کی طرح اِحرام باندھے اور اِحرام کے محرمات ومکروہات سے بچے اور مکہ مکرمہ میں انہی آداب کو ملحوظ رکھ کر داخل ہو جو حج میں درکار ہیں اور مسجدِ حرام میں بہتر ہے کہ باب السلام سے داخل ہو اور بعض نے کہا ہے باب العمرہ سے داخل ہو اور پھر رمل اور اصطباع

[1] شامی: ۲/۵۲۹، البحر الرائق: ۲/۶۲۶، التاتارخانیہ: ۲/۳۹۳

کے ساتھ طواف کرے اور جب حجرِ اسود کا پہلی مرتبہ استلام کرے تو تلبیہ موقوف کردے اور طواف کے بعد دوگانہ نماز ادا کرے پھر باب الصفاء سے نکل کر سعی کرے اور سعی ختم کر کے مروہ پر حجامت کر کے حلال ہو جائے۔ پس عمرہ ہو چکا۔ اب حج اور عمرہ میں فرق یہ ہے کہ۔

❶ حج کے لئے ایک خاص وقت معین ہے۔ عمرہ تمام سال میں ہو سکتا ہے صرف پانچ روز یعنی نویں ذی الحجہ سے لے کر تیرہویں تاریخ تک مکروہ ہے۔

❷ حج فرض ہے، عمرہ فرض نہیں بل کہ قولِ مختار کے مطابق بشرطِ استطاعت سنتِ موکدہ ہے۔

❸ حج فوت ہو جاتا ہے عمرہ فوت نہیں ہوتا۔

❹ حج میں وقوفِ عرفہ اور وقوفِ مزدلفہ اور نمازوں کو جمع کرنا ہے اور خطبہ بھی ہے۔ عمرہ میں یہ چیزیں نہیں ہیں۔

❺ حج میں طوافِ قدوم اور طوافِ وداع ہوتے ہیں عمرہ میں یہ دونوں نہیں ہیں۔

❻ عمرہ فاسد ہونے سے یا جنابت کی حالت میں طواف کرنے سے بکری (دم) دینا کافی ہے اور حج میں کافی نہیں۔

❼ عمرہ کی میقات تمام لوگوں کے لئے حل ہے بخلاف حج کے کہ اہلِ مکہ کو حرم سے احرام باندھنا ہوتا ہے البتہ آفاقی شخص جب باہر آئے اور عمرہ کا ارادہ ہو تو اپنی میقات سے احرام باندھ کر آئے۔

❽ عمرہ میں طواف شروع کرنے کے وقت تلبیہ موقوف کیا جاتا ہے اور حج میں جمرۂ اُخریٰ یعنی جمرہ عقبیٰ کی رمی شروع کرنے کے وقت موقوف کیا جاتا ہے۔

فائدہ: عمرہ میں دو چیزیں فرض ہیں۔ ایک احرام۔ دوسری چیز طواف اور احرام کے لئے تلبیہ اور نیت دونوں فرض ہیں اور طواف کے لئے صرف نیت فرض ہے۔

واجباتِ عمرہ صفاء اور مروہ کے درمیان سعی کرنا، سر کے بال مونڈھنا یا کٹوانا۔[1]

ذکاۃ، ذبح، نحر اور صید میں فرق

قرآنِ کریم میں جانوروں کے حلال کرنے کے لئے چار الفاظ آئے ہیں۔

ذکوٰۃ جیسے قولہ تعالیٰ ﴿اِلَّا مَا ذَكَّیْتُمْ﴾[2]

ذبح جیسے ﴿اَنْ تَذْبَحُوْا بَقَرَةً﴾[3]

نحر جیسے ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ﴾[4]

صَیْد جیسے قولہ تعالیٰ ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّیْدَ وَاَنْتُمْ حُرُمٌ﴾[5] جانور کو شرعی طور پر حلال کرنے کے پاکیزہ طریقہ کو قرآنی اور شرعی اصطلاح میں ذکوٰۃ کہتے ہیں۔ پھر اس کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) ذبح۔ (۲) نحر۔

اونٹ کے علاوہ دوسرے حلال جانور کو شرعی طریق پر لٹا کر حلقوم اور سانس کی نالی اور خون کی رگیں دھار دار چیز سے کاٹ کر خون بہادینے کو شرعی اصطلاح میں ذبح کہتے ہیں۔ اونٹ کے پاؤں باندھ کر کھڑا کر کے اور تیر یا نیزہ یا چھری اس کی لبہ پر مار کر خون بہادینے کے ایک خاص طریقہ کو اصطلاحِ شرع میں نحر کہتے ہیں۔ پھر ذبح کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) اختیاری۔ (۲) غیر اختیاری۔ اختیاری جو اوپر ذکر ہوا ہے۔ غیرِ اختیاری کہتے ہیں بِسْمِ اللّٰہ پڑھ کر کسی دھاردار آلے تیر، تلوار وغیرہ سے جانوروں کو کسی جگہ زخمی کر کے خون بہادینا اسی طرح شکاری کتے کو یا باز وغیرہ کو اگر تربیت دے کر ایسا سدھار لیا جائے کہ وہ جانور پکڑ کر لائیں اور اس میں سے نہ کھائیں تو اس کو اصطلاحِ شرع میں ذبح کہتے ہیں۔ حضرات محدثین و فقہاء اسی ذبح غیر اختیاری کو صید کے عنوان سے تعبیر کرتے ہیں۔

خلاصہ یہ نکلا کہ لفظِ ذکوٰۃ کا مفہوم وسیع ہے۔ ذبح و نحر اور صید سب اس میں

---

[1] انتخاب از معلم الحجاج: ص ۲۲۲ [2] المائدۃ: ۳

[3] البقرہ: ٦٧ [4] الکوثر: ۲ [5] المائدہ: ۹۵

شامل ہے۔

❶ ذبح عام ہے نحر اونٹ کے ساتھ خاص ہے۔

❷ ذبح میں جانور کو لٹایا جاتا ہے جب کہ نحر قیام کی حالت میں ہوتا ہے۔

❸ ذبح میں قطع، سر کے قریب ہوتا ہے جب کہ نحر میں سینہ کے قریب ہوتا ہے۔

❹ ذبح میں قطع کی ابتداء حلقوم سے ہوتی ہے جب کہ نحر اس کا عکس ہے اور ذبح اختیاری اور غیر اختیاری یعنی صید میں یہ فرق بیان کیا جاتا ہے کہ ذبح میں تین شرائط ہیں۔

❶ ذابح کا مسلمان ہونا۔

❷ ذبح کے وقت اللہ کا نام لینا۔

❸ شرعی طریقہ پر حلقوم اور سانس کی نالی اور خون کی رگیں کاٹ کر خون بہا دینا اور صید میں صرف دو شرائط ہیں۔ آخری شرط اس میں معاف کی گئی ہے بل کہ جانور کے کسی حصے کو زخمی کر دینا کافی سمجھا گیا ہے۔ حاصلِ فرق صرف محلِ ذبح کا ہوا کہ اختیاری صورت میں گردن کی خاص رگیں کاٹنا ضروری ہے اور صید میں کسی حصہ کو زخمی کر دینا یا کسی جگہ زخم لگنا کافی ہے۔[۱]

فائدہ عجیبہ: ذابح اور مذبوح یعنی فاعل اور مفعول بہ کے اعتبار سے ذبیحہ کی چار قسمیں ہیں۔ ان میں سے صرف ایک صورت حلال ہے باقی حرام ہیں۔ پہلے ایک مقدمہ وتمہید ذہن نشین کرلیں۔ اس کے بعد ان شاء اللہ تعالیٰ مسئلہ بالکل آسانی سے سمجھ میں آجائے گا۔ وہ یہ ہے کہ یہاں شرعاً ذبیحہ کے ثبوتِ حلت ہونے کے لئے دو چیزوں کا اتصال ضروری ہے۔

(ا) ایک فاعل کی فاعلیت یعنی فاعل کا شرعاً ذبح کا اہل ہونا جیسے مسلمان ہونا اور تسمیہ قصداً نہ چھوڑنا۔

---

[۱] جواہر الفقہ: ۳۸۳/۲

(ب) دوسرا قابل کی قبولیت یعنی شرعاً ذبیحہ میں حلت کی صلاحیت موجود ہو جیسے بیل و بکری وغیرہ ہیں۔ خنزیر اور کتا وغیرہ نہ ہونا۔ اب چاروں صورتوں کی تفصیل یوں ہوگی۔

۱ جب فاعل کی فاعلیت اور قابل کی قبولیت دونوں ایک جگہ جمع ہوں تو بلاشبہ ذبیحہ کی صرف یہی ایک صورت ہی حلال ہے۔ مثلاً کسی مسلمان نے بکری ذبح کی ہے۔

۲ فاعل کی فاعلیت اور قابل کی قبولیت دونوں منتفی ہو جیسے کسی ہندو نے کتا ذبح کیا۔

۳ فاعل کی فاعلیت تو موجود ہے لیکن قابل کی قبولیت موجود نہیں جیسے کوئی مسلمان کتا ذبح کرے۔

۴ اس کا عکس ہو یعنی قابل کی قبولیت تو موجود ہے لیکن فاعل کی فاعلیت منتفی ہے جیسے کوئی ہندو بکری ذبح کرے۔ ان تینوں صورتوں میں شرعاً ذبیحہ بالکل حرام ہے۔

فائدہ مہمہ: یہاں ایک نہایت ضروری مسئلہ درج کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے چوں کہ یہ مسئلہ کثیر الوقوع ہے لیکن اکثر وبیشتر لوگ اس سے ناواقفیت اور بے خیالی سے غلطی اور گناہ میں مبتلا ہیں وہ مسئلہ یہ ہے کہ حلال ذبیحہ میں سات اجزاء ممنوع ہیں۔

دمِ مسفوح یعنی رگوں کا خون جو ذبح کے بعد تیزی سے نکلتا ہے وہ حرام ہے باقی چھ چیزوں کو کھانا جائز نہیں۔

۱ حیا یعنی مادہ جانوروں کے پیشاب کی جگہ۔

۲ خصیتین۔

۳ غدہ یعنی گوشت کا جما ہوا سخت ٹکڑا جو اکثر چمڑے اور گوشت کے درمیان ہوا کرتا ہے۔

❹ مثانہ یعنی پیشاب کی جھلی۔

❺ مرارہ یعنی پتہ۔

❻ نر جانوروں کا ذکر۔

نیز حلال جانور کا حرام مغز کھانا بھی جائز نہیں۔[1]

پیر اور بزرگوں کے لئے اور مہمان کے لئے جانور ذبح کرنے میں فرق

فِي الدُّرِّالمُخْتَارِ ذَبْحٌ لِقُدُومِ الْاَمِيْرِ وَنَحْوِهٖ وَلِوَاحِدٍ مِّنَ الْعُظَمَاءِ يَحْرُمُ لِاَنَّهٗ اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ وَلَو ذَكَرَ اسْمَ اللّٰهِ وَلَو ذَبَحَ لِلضَّيْفِ لَا يَحْرُمُ لِاَنَّهٗ سُنَّةُ الخَلِيلِ وَاِكْرَامُ الضَّيْفِ اِكْرَامُ اللّٰهِ تَعَالٰى.[2]

یعنی جن جانوروں پر اللہ تعالیٰ کے سوا کسی اور کا نام پکارا جائے تو وہ ﴿اُهِلَّ بِهٖ لِغَيرِ اللّٰه﴾ میں داخل ہو کر حرام ہے۔ اس کی تفسیر معارف القرآن[3] میں مذکور ہے منجملہ ایک صورت یہ ہے کہ جو درمختار میں ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی جانور کو تقرب الی غیر اللہ کے لئے ذبح کیا جائے لیکن بوقت ذبح اللہ تعالیٰ ہی کا نام لیا جائے۔ جیسے بہت سے ناواقف مسلمان بزرگوں، پیروں کے نام پر ان کی خوشنودی حاصل کرنے کے لئے بکری، مرغی ذبح کرتے ہیں لیکن بوقتِ ذبح اس پر اللہ ہی کا نام پکارتے ہیں۔ یہ صورت بھی باتفاقِ فقہائے کرام، حرام اور مذبوح مردار ہے لیکن مہمان کی دل جوئی کی خاطر کوئی جانور ذبح کرے وہ حلال ہے۔ کیوں کہ مہمان کا اکرام کرنا درحقیقت اللہ تعالیٰ کا اکرام کرنا ہے۔ اب یہاں غور طلب بات یہ ہے کہ صورتِ اولیٰ کیوں ناجائز اور صورتِ ثانیہ کیوں جائز ہے؟ حالاں کہ بظاہر دونوں

---

[1] طحطاوی علی الدر: ٣٦٠/٤، والشامی: ٧٤٩/٦

[2] الدرالمختار: ٣٠٩/٦ [3] ٤٢١/١

یکساں معلوم ہوتی ہیں مگر یاد رکھیئے دونوں صورتوں میں بہت فرق ہے، وہ یہ ہے کہ اول میں امیر یا بڑے کو کھلانا مقصود نہیں بل کہ اس کے نام پر محض خون بہا کر اس کی تعظیم مقصود ہے۔ تعظیم غیر اللہ کی وجہ سے یہ ذبح حرام ہے اور دوسری صورت میں مہمان کو کھلانا مقصود ہے خون بہا کر اس کی تعظیم مقصود نہیں۔ لہٰذا وہ حلال ہے۔

هٰكَذَا فِي الدُّرِّ الْمُخْتَارِ وَالْفَارِقُ اَنَّهٗ اِنْ قَدَّمَهَا لِيَاكُلَ مِنْهَا كَانَ الذَّبْحُ لِلّٰهِ وَالْمَنْفَعَةُ لِلضَّيْفِ اَوْلِلْوَلِيْمَةِ اَوْلِلرِّبْحِ وَاِنْ لَمْ يُقَدِّمْهَا لِيَأْكُلَ مِنْهَا بَلْ يَدْفَعُهَا لِغَيْرِهٖ كَانَ لِتَعْظِيْمِ عَبْدِاللّٰهِ فَتَحْرُمُ فِي الدُّرِالْمُخْتَارِ وَعُلِمَ اَنَّ الْمَدَارَ عَلَى الْقَصْدِ عِنْدَ اِبْتِدَاءِ الذَّبْحِ۔[1]

معاملات اور دیانات میں فرق

حضرت تھانوی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے دونوں میں اس طرح فرق بیان فرمایا۔

معاملات میں حیلۂ شرعی جائز ہے اور دیانات یعنی عبادات میں جائز نہیں ہے۔ حضرت نے اس طرح تفصیل بیان فرمائی کہ فقہائے کرام رحمۃ اللہ علیہم نے بعض ناجائز معاملوں کی صورت بدلنے کے حیلے لکھے ہیں۔ جس کے بعد وہ جائز ہوجاتے ہیں اور خود رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سے بعض معاملات میں اس طرح حیلہ و تدبیر کی اجازت منقول ہے مگر بعض لوگ اس سے مغالطہ میں مبتلا ہیں اور ان حیلوں کو معاملات اور دیانات سب میں عام کردیا ہے۔ حالاں کہ فرق ہے کہ حیلہ شرعی صرف معاملات میں ہوسکتا ہے۔ دیانات (عبادات) میں نہیں ہوسکتا۔ اس لئے زکوۃ سے بچنے کا یہ حیلہ کرے کہ سال ختم ہونے سے پہلے سارا مال اپنی بیوی یا لڑکی کے نام ہبہ کرکے اس کا قبضہ بھی کرادے اور حقیقت میں ہبہ کرنے کی نیت نہ ہو بل کہ یہ قصد ہو کہ جب اگلا سال پورا ہونے کو آئے گا تو وہ مجھے ہبہ کردیں۔ اسی طرح ان پر زکوۃ

[1] الدرالمختار: ۳۰۹/۶، ہدایۃ العباد: ص ۷۷

فرض نہیں ہوگی ان پر یہ حیلہ حرام ہے کیوں کہ یہ حیلہ دیانات میں اللہ کے فرض سے بچنے کے لئے کیا گیا ہے۔ بنی اسرائیل میں جن پر یَوْمَ السَّبْت میں مچھلی کا شکار حرام قرار دیا گیا تھا۔ حیلے کر کے شکار کی صورت نکالی تھی۔ اس پر اللہ کا عذاب وغصہ نازل ہوا۔ ان کو بندر بنا دیا گیا۔ فرمایا (شرعی حیلہ کا قاعدہ کلیہ یہ ہے) جو حیلہ مقصودِ شرعی کے ابطال کے لئے ہوتا ہے وہ حرام ہے اور جو مقصودِ شرعی کی تحصیل وتعمیل کے لئے ہو وہ جائز ہے جیسا کہ ﴿حَتّٰی تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهٗ﴾[1] کی تکمیل کے لئے بغیر شرطِ طلاق، حلالہ کر دینا اور جو حیلہ ایسا ہو کہ اس سے عوام کے فتنہ میں مبتلا ہونے کا خطرہ ہو وہ بھی حرام ہے۔ جیسے سود حاصل کرنے کے لئے ایسے حیلے کرنا جن سے لوگ سود ہی کو حلال سمجھنے لگیں حرام ہیں۔[2]

نکاحِ متعہ اور نکاحِ مؤقت میں فرق

اگر کوئی شخص کہے کہ میں دس دن یا ایک مہینہ تک تجھ سے متعہ کرتا ہوں (یعنی تجھ سے نفع اٹھاؤں گا) تو اس کو نکاحِ متعہ کہتے ہیں۔ اگر یوں کہے کہ میں ایک مہینے کے لئے تجھ سے نکاح کرتا ہوں تو یہ نکاحِ مؤقت کہلاتا ہے پھر دونوں میں کئی وجوہ سے فرق بیان کیا جاتا ہے۔

❶ نہایہ اور معراج الدرایہ میں ان دونوں کے درمیان یوں فرق کیا ہے کہ نکاحِ مؤقت میں وقت کے ساتھ لفظِ نَكَحْتُ یا تَزَوَّجْتُ ذکر کیا جاتا ہے بخلاف متعہ کے کہ اس میں أُمَتِّعُ یا أَسْتَمْتِعُ ذکر کیا جاتا ہے۔

❷ صاحبِ عنایہ نے یہ فرق بیان کیا ہے کہ نکاحِ موقت گواہوں کی موجودگی میں ہوتا ہے اور مدتِ معینہ مذکور ہوتی ہے۔ متعہ میں یہ دونوں ضروری نہیں۔

❸ بعضوں نے کہا کہ نکاحِ متعہ میں مقدارِ مہر کی تعیین لازم ہوتی ہے۔ موقت میں

---

[1] البقرة: ٢٣٠ [2] مجالس حکیم الامت: ص٩٥

لازم نہیں ہوتی۔

❹ لیکن اس مسئلہ میں تحقیق وہ ہے جو صاحبِ فتح القدیر نے بیان کی ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ نکاحِ موقت نکاحِ متعہ کا ایک فرد ہے۔

فَائِدَۃ: نکاح متعہ اور موقت دونوں باتفاق ائمہ باطل ہیں کسی امام کے نزدیک جائز نہیں۔[1]

سترِ عورت اور حجاب النساء میں فرق

ستر کہتے ہیں چھپانے کو۔ عورت کہتے ہیں جس کا لوگوں کے سامنے ظاہر کرنا عار و عیب ہے۔ سترِ عورت اور حجاب النساء میں چند وجوہ سے فرق ہے۔

❶ سترِ عورت ہمیشہ سے فرض ہے اور حجاب النساء ۵ ہجری میں فرض ہوا۔

❷ سترِ عورت مرد اور عورت دونوں پر فرض ہے اور حجاب صرف عورت پر فرض ہے۔

❸ سترِ عورت لوگوں کے سامنے اور خلوت دونوں میں فرض ہے۔ حجاب صرف اجنبی کی موجودگی میں فرض ہے۔ یہ فرق اس لئے لکھا گیا کہ بہت لوگ یہ فرق نہ سمجھنے کی بناء پر دونوں مسئلوں کو خلط ملط کر دیتے ہیں۔[2]

یوم النحر کے روزے کی نذر اور روزے کی قسم میں فرق

اِعْلَمُوْا اَنَّ الْفَرْقَ بَيْنَهُمَا مَشْهُوْرَةٌ وهِيَ اَنَّ فِي النَّذْرِ (فِي يَوم النَّحْرِ) يَجِبُ الْقَضَاءُ فَقَطْ. وَاَمَّا فَفِي الْيَمِيْنِ يَجِبُ فِيْهِ قَضَاءٌ وَّكَفَّارَةٌ (جَمِيْعًا).[3]

مذکورہ عبارت کی تشریح و توضیح اس طرح ہے کہ اگر کسی نے نذر مانی کہ "میرا

---

[1] ملخصاً معدن الحقائق: ۱/۲۸۴

[2] معارف القرآن، عنوان ستر عورت کے احکام اور...... ۷/۲۱۱

[3] حاشیہ ھدایہ: ۱/۲۲۸

فلاں کام ہوگیا تو یوم النحر کا روزہ رکھوں گا'' تو اس کے کام ہوجانے پر اس آدمی کے لئے ضروری ہے کہ یوم النحر میں روزہ چھوڑ دے اور اس کی قضاء واجب ہوگی اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ یوم النحر کو روزہ رکھوں گا تو واجب ہے کہ اس دن روزہ نہ رکھے اور اس روزہ کی قضاء کرے اور کفارۂ قسم کے طور پر مزید تین دن روزے لگاتار رکھے۔

اِذن اور اجازت میں فرق

وَفِيْ الشَّامِيّ يَظْهَرُ الْفَرْقُ بَيْنَ الْاِذْنِ وَالْاِجَازَةِ فَالْاِذْنُ لِمَا سَيَقَعُ وَالْاِجَازَةُ لِمَا وَقَعَ وَيَظْهَرُ مِنْهُ ايضاً اَنَّ الْاِذْنَ يَكُوْنُ بِمَعْنَى الْاِجَازَةِ اِذَا كَانَ لِاَمْرٍ وَقَعَ.[1]

حدود، قصاص اور تعزیر میں فرق

ان کی تعریف سے پہلے ایک مقدمہ اور تمہید ذہن نشین کرلینا چاہئے کہ جن جرائم سے کسی دوسرے انسان کو تکلیف پہنچتی ہے اس میں مخلوق پر بھی ظلم ہوتا ہے اور خالق کی نافرمانی بھی ہوتی ہے ایسے جرم میں **حقوق اللہ** اور **حقوق العباد** دونوں پامال ہوتے ہیں اور مرتکب دونوں کا مجرم بنتا ہے لیکن بعض جرائم میں حق العباد کی حیثیت کو زیادہ اہمیت حاصل ہے اور بعض میں حق اللہ زیادہ نمایاں ہے۔ احکام میں مدار اسی غالب حیثیت پر رکھا گیا ہے۔ دوسری بات یہ جاننا ضروری ہے کہ شریعتِ اسلام نے خاص خاص جرائم کے علاوہ باقی جرائم کی سزاؤں کے لئے کوئی پیمانہ متعین نہیں کیا بل کہ قاضی کو اختیار دیا ہے کہ ہر زمانہ اور ہر مکان اور ہر ماحول کے لحاظ سے جیسی اور جتنی سزا انسدادِ جرم کے لئے ضروری سمجھے وہ جاری کرے۔ یہ بھی جائز ہے کہ ہر جگہ اور ہر زمانہ کی اسلامی حکومت، شرعی قواعد کا لحاظ رکھتے ہوئے قاضی کے

---

[1] شامي، كتاب النكاح، مطلب في الفرق بين الإذن والإجازة: ۱۶۷/۳

اختیارات پر کوئی پابندی لگادے اور جرائم وسزاؤں کا کوئی پیمانہ قاضی کو دے کر اس کا پابند کرے۔ جیسا کہ قرونِ متاخرہ میں ایسا ہوتا رہا ہے۔ اب سمجھئے کہ جن جرائم کی کوئی سزا قرآن وسنت نے متعین نہیں کی بل کہ حکام کی صواب دید پر چھوڑ دیا ہے تو ان سزاؤں کو شرعی اصطلاح میں تعزیرات کہا جاتا ہے اور جن جرائم میں سزائیں قرآن و سنت نے متعین کردی ہیں وہ دو قسم کی ہیں۔ ایک وہ جس میں حق اللہ کو غالب قرار دیا گیا ہے۔ ان سزاؤں کو حد کہا جاتا ہے جن کی جمع حدود ہے۔ دوسری وہ جن میں حق العبد کو ازروئے شرع غالب مانا گیا ہے، اس سزا کو قصاص کہا جاتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ قرآنِ کریم نے جن جرائم کی سزا کو بطور حق اللہ متعین کر کے جاری کیا ہے ان کو حدود کہتے ہیں اور جن کو بطور حق العباد جاری فرمایا ہے ان کو قصاص کہتے ہیں اور جن جرائم کی سزا کو متعین نہیں فرمایا ان کو تعزیر کہتے ہیں۔

❷ علامہ ابن نجیم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کہتے ہیں کہ میں نے الفوائد میں لکھا ہے کہ قصاص کا معاملہ حدود جیسا ہے مگر سات مسائل میں قصاص کا معاملہ حدود جیسا نہیں۔

❶ حکومت اپنے علم کی بناء پر قصاص کا فیصلہ تو کرسکتی ہے لیکن حدود کا فیصلہ اس طرح کرنا جائز نہیں، کما فی الخلاصہ۔

❷ حدود میں وراثت نہیں چلتی کہ ورثاء دعویدار بن کر حد جاری کرائیں لیکن قصاص کے دعویدار ورثاء ہی ہوتے ہیں کیوں کہ مقتول موجود نہیں ہوتا۔

❸ حدود معاف نہیں کی جاسکتیں بل کہ ثبوت کے بعد حد کا اجراء ضروری ہوگا۔ (اگرچہ حدِ قذف ہی کیوں نہ ہو) لیکن قصاص میں اگر مقتول کے ورثاء معاف کردیں تو یہ معافی درست ہوگی۔

❹ قتل کا معاملہ زیادہ مدت گذر جانے کے بعد بھی ختم نہیں ہوتا لیکن حدود میں معاملہ پرانا ہونے سے ختم ہوجاتا ہے۔ (مگر حدِ قذف یعنی تہمت لگانے کی سزا کا مطالبہ مدت گذر جانے کے بعد بھی باقی رہتا ہے۔)

۵ قصاص گونگے کے اشارہ اور لکھ دینے سے ثابت ہوجاتا ہے لیکن حدود اس طرح ثابت نہیں ہوتیں، كَمَا فِي الْهِدَايَةِ مِنْ مَسَائِلَ شَتّٰى۔

۶ حدود میں کسی قسم کی سفارش قبول نہیں کی جاتی۔ قصاص میں قبول ہوسکتی ہے۔

۷ حدِ قذف کے علاوہ باقی حدود کا معاملہ دعویٰ پر موقوف نہیں، بخلاف قصاص کے کہ اس میں دعویٰ کا ہونا ضروری ہے۔[1]

حد اور تعزیر میں فرق

وَفِي الْكَافِيْ اَلْفَرْقُ بَيْنَ الْحَدِّ وَالتَّعْزِيْرِ مِنْ وُجُوْهٍ.

۱ إِنَّ الْحَدَّ مُقَدَّرٌ وَالتَّعْزِيْرَ مُفَوَّضٌ إِلٰى رَأْيِ الْإِمَامِ.

۲ إِنَّ الْحَدَّ يُدْرَأُ بِالشُّبْهَاتِ وَالتَّعْزِيْرَ يَجِبُ مَعَ الشُّبْهَاتِ.

۳ إِنَّ الْحَدَّ لَا يَجِبُ عَلَى الصَّبِيِّ وَالتَّعْزِيْرَ يُشْرَعُ عَلَيْهِ.

۴ أَلْحَدُّ يُطْلَقُ عَلَى الذِّمِّيِّ ...... وَالتَّعْزِيْرُ يُسَمّٰى عُقُوْبَةً لَّهُ لِأَنَّ التَّعْزِيْرَ شُرِعَ لِلتَّطْهِيْرِ.[2]

۵ وَزَادَ بَعْضُ الْمُتَأَخِّرِيْنَ أَنَّ الْحَدَّ مُخْتَصٌّ بِالْإِمَامِ وَالتَّعْزِيْرَ يَفْعَلُهُ الزَّوْجُ وَالْمَوْلٰى وَكُلُّ مَنْ رَاٰى أَحَدًا يُبَاشِرُ الْمَعْصِيَةَ.[3]

شہادت اور خبر میں فرق

''شہادت'' اور ''خبر'' دو علیحدہ علیحدہ چیزیں ہیں اور ان دونوں میں بہت فرق ہے۔ بعض کلام بحیثیتِ خبر معتبر اور قابلِ اعتماد ہوتے ہیں، مگر بحیثیتِ شہادت قابل قبول نہیں ہوتے، پھر دونوں میں فرق اس طرح بیان کیا جاتا ہے:

---

[1] از افادات معارف القرآن: ۱۱۵/۳ وغایة السعایة: ۹٤/۱ ملخصاً

[2] تاتار خانیه: ۹٦/٥

[3] فتاویٰ دارالعلوم: ۱۵۰/۱۲، بحواله شامی، کتاب الحدود، باب التعزیر: ٦٠/٤

❶ ''خبر'' کوئی حجتِ ملزمہ نہیں جو دوسرے کو ماننے اور اپنا حق چھوڑنے پر مجبور کردے، جس کو خبر دینے والے کی دیانت اور سچائی پر بھروسہ ہو وہ مانے گا، جس کو نہ ہو اس کو ماننے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا، جب کہ ''شہادت'' حجتِ ملزمہ ہے، لہٰذا جب شرعی شہادت سے کسی معاملہ کا ثبوت قاضی یا جج نے تسلیم کرلیا ہے تو قاضی اور جج اس پر مجبور ہے کہ اس کے موافق فیصلہ دے اور فریقِ مخالف اس پر مجبور ہے کہ اس کو تسلیم کرلے۔ یہ اِجبار اور اِلزام خبر پر نہیں ہوتا۔

❷ خبر اور شہادت میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ خبر عام مطلق ہے اور شہادت خاص مطلق ہے کیوں کہ شہادت میں بہ نسبت خبر بہت شرائط کی ضرورت ہے اور مشہور اور مسلم ضابطہ ہے کہ شیٔ، شرط کے ذریعے اس شے سے خاص ہوجاتی ہے جس میں شرط نہ ہو۔ اب وہ شرائط حسبِ ذیل ہیں۔

❶ نصاب کا ہونا البتہ معاملہ کی رو سے نصاب کی تعداد میں کمی زیادتی ہوسکتی ہے۔

❷ مسلمان ہونا چناں چہ غیر مسلم کی شہادت قبول نہیں۔

❸ بالغ ہونا چناں چہ نابالغ کی شہادت بھی معتبر نہیں۔

❹ بینا ہونا۔ چناں چہ چاند کے بارے میں نابینا کی شہادت قابلِ قبول نہیں۔

❺ شاہد کا عادل ہونا۔ یہ شہادت کی سب سے اہم شرط ہے جو ہر قسم کی شہادت میں درکار ہے۔

❻ لفظِ شہادت کہ اس کے بغیر کوئی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ وجہ یہ ہے کہ لفظِ شہادت میں حلف اور قسم کے معنی بھی ہیں اور واقعہ کا خود مشاہدہ کرنے کا اقرار بھی ہے۔ اس لئے ہر گواہ پر لازم ہے کہ اپنا بیان پیش کرنے سے پہلے یہ کہے کہ میں شہادت دیتا ہوں کہ فلاں واقعہ اسی طرح ہوا ہے جس کے معنی یہ ہوئے کہ میں حلفی بیان دیتا ہوں کہ فلاں واقعہ میں نے بچشم خود دیکھا ہے۔

❼ جس واقعہ کی گواہی دے رہا ہے اس کو بچشم خود دیکھا ہو محض سنی سنائی بات نہ ہو

ہاں اگر کوئی شخص عذر کے سبب گواہی کے لئے حاضر نہیں ہوسکتا تو وہ اپنی گواہی پر دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کو گواہ بنا کر مجلسِ قضا میں بھیج سکتا ہے۔ ایسی صورت میں مجلسِ قضا میں ان لوگوں کی گواہی اس ایک شخص کے قائم مقام سمجھی جائے گی۔

۸ مجلسِ قضا یعنی شاہد کے لئے ضروری ہے کہ قاضی کی مجلس میں خود حاضر ہوکر شہادت دے۔ پس پردہ یا دور سے بذریعہ خط ٹیلیفون یا وائرلیس، ریڈیو وغیرہ آلاتِ جدیدہ کے ذریعہ کوئی شخص شہادت دے تو وہ شہادت نہیں بل کہ محض ایک خبر ہے۔ چناں چہ جن معاملات و مسائل میں خبر کافی ہے ان میں اس پر عمل جائز ہوگا اور جن معاملات میں ثبوت کے لئے شہادت ضروری ہو ان میں خبر کافی نہ سمجھی جائے گی۔ اگرچہ آواز پہچانی جائے اور بولنے والا ثقہ اور قابلِ شہادت ہو۔[۱]

احکام کی علت اور حکمت میں فرق

علت اس چیز کو کہتے ہیں جو کسی قانون کے واجب التعمیل ہونے کا لازمی سبب ہو اور اس کی حیثیت ایسی لازمی ہے جسے دیکھتے ہی قانون کے متبعین پر لازم ہوجاتا ہے کہ وہ حکم کی پیروی کریں۔ اور حکمت اس فائدے اور مصلحت کو کہتے ہیں جو قانون وضع کرتے وقت قانون ساز کے پیشِ نظر ہوتی ہے۔ مثلاً قرآنِ کریم نے شراب کی حرمت کا حکم دیا ہے۔ نشہ کو حرمت کی لازمی علت قرار دیا گیا ہے کہ جس چیز میں بھی نشہ ہو اس کا پینا ممنوع ہے۔ اس ممانعت کی بہت سی مصلحتیں ہیں جن میں سے ایک یہ ہے کہ لوگ ہوش و حواس کھوکر ایسے افعال میں مبتلا نہ ہوں جو انسانی شرف و وقار کے منافی ہیں۔ اس مثال میں قرآنِ کریم کا یہ ارشاد کہ شراب سے پرہیز کرو ایک حکم ہے۔ نشہ اس حکم کی علت ہے اور لوگوں کو ہوش و حواس کھوکر برے افعال سے بچانا اس کی حکمت ہے۔ اب ممانعت کے حکم کا دارومدار اس کی علت یعنی نشہ پر ہوگا اور

---

[۱] درسِ ترمذی، ابواب الصوم، باب ماجاء فی الصوم بالشهادة: ۲/۵۲۵

جس چیز میں بھی نشہ پایا جائے گا اسے حرام کہیں گے۔ اس حکمت پر حکم کا دارومدار نہیں ہوگا لہٰذا اگر کوئی شخص یہ کہے کہ میں شراب پینے کے باوجود بہکتا نہیں ہوں اور نہ ہوش وحواس کھوتا ہوں اس لئے میرے لئے شراب جائز ہونی چاہئے تو ظاہر ہے کہ یہ عذر قابلِ سماعت نہیں ہوگا اور یہ قاعدہ صرف اسلامی شریعت ہی کا نہیں بل کہ رائج الوقت قوانین میں بھی یہی قاعدہ کارفرما ہے۔ مثال کے طور پر ٹریفک کے حادثے کی روک تھام کے لئے حکومت نے یہ قانون بنایا ہے کہ جب کسی چوراہے پر سرخ سگنل نظر آئے، ہر گاڑی کے لئے رک جانا لازمی ہے۔ اس میں یہ حکم کہ رک جاؤ! ایک قانون ہے۔ سرخ سگنل اس قانون کی علت ہے اور تصادم سے بچاؤ اس کی حکمت ہے۔ لہٰذا اگر کسی وقت حادثے کا کوئی خطرہ نہ ہو تب بھی سگنل دیکھ کر رک جانا لازمی ہے اور اگر کوئی ڈرائیور یہ سوچ کر سگنل پار کر جائے کہ اس کی نظر میں حادثے کا کوئی خطرہ نہیں ہے تو قانون کی نظر میں وہ مجرم اور چالان کا مستحق ہے۔[1]

بدعت اور رسم میں فرق

❶ حضرت شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی نوراللہ مرقدہ نے "فَضْلُ الْبَارِیْ" میں ان دونوں (بدعت اور رسم) کے درمیان اس طرح فرق واضح فرمایا ہے کہ اگر کوئی فعل خلافِ شریعت ہو تو وہ گناہ اور معصیت تو ضرور ہوگا، مگر اس کو "بدعت" نہیں کہا جائے گا۔ "بدعت" وہ ہے جس کو دین کا کام سمجھ کر اور موجبِ اجر وثواب خیال کر کے کیا جائے، اسی سے "بدعت" اور "رسم" میں فرق نکلتا ہے۔ "رسم" بھی بے اصل اور خلافِ شرع ہوتی ہے، مگر بہت سی رسوم کو دین سمجھ کر نہیں کیا جاتا، بخلافِ "بدعت" کے کہ وہ بھی بے اصل ہے، مگر لوگ اسے دین سمجھ کر کرتے ہیں۔ شادی کی رسوم اور غمی کی رسوم کا فرق واضح ہو جاتا ہے۔

---

[1] علوم القرآن، تالیف مفتی تقی عثمانی: ص ٤٣٢

شادی کی خرافات عموماً رسومِ قبیحہ میں "بدعت" کا معنیٰ نہیں، کیوں کہ ان کو کوئی بھی دین اور ثواب سمجھ کر نہیں کرتا ہے۔ ان میں جو بات خلاف شرع ہوگی وہ گناہ اور معصیت ہوگی، مگر اس کو "بدعت" نہیں کہیں گے، بخلافِ غمی یعنی موت وغیرہ کی خرافات کے کہ یہ عموماً "بدعت" ہیں، کیوں کہ یہ عموماً ثواب کا کام اور دین سمجھ کر کی جاتی ہیں اور کرنے والے کی جانب سے ثواب کی نیت وامید ہوتی ہے۔

۲ "بدعت" اور "رسم" میں ایک اور بڑا فرق ہے۔ "بدعت" بہت ہی سخت اور کمر توڑنے والی چیز ہے، کیوں کہ رسوم، بل کہ بڑے سے بڑے گناہِ کبیرہ سے بھی توبہ کی امید کی جاسکتی ہے، اس لئے کہ رسومات کو دین اور ثواب کا کام نہیں سمجھتا، بل کہ خود کرتے ہوئے اس کو برا ہی جانتا ہے۔ لہٰذا ندامت اور توبہ کی امید ہے، جب کہ "بدعت" میں توبہ کی امید ہی نہیں ہے، کیوں کہ بدعت کو کرنے والا اس کو گناہ ہی نہیں سمجھتا کہ توبہ کا خیال آئے۔ وہ تو اسے موجبِ ثواب سمجھ کر کرتا ہے اور جو گناہ کو گناہ نہ سمجھے اس سے بڑھ کر کوئی شقاوت ہی نہیں، اس لئے شیطان جو برائی اور گمراہی میں بہت ہی دور اندیش ہے، معمولی "بدعت" پر اتنا خوش ہوتا ہے کہ دس دفعہ زنا کرنے پر بھی اتنا خوش نہیں ہوتا۔ اس کا راز یہی ہے جو ذکر کیا گیا ہے۔[۱]

شِراء اور اِشتراء میں فرق

ان دونوں الفاظ کے معنی خریدنے کے ہیں، لیکن دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ "اشتراء" کا استعمال اپنے نفس کے ساتھ مخصوص ہے، بخلاف "شراء" کے کہ وہ اپنے اور غیر دونوں کے لئے مستعمل ہوتا ہے، لہٰذا دونوں میں عام و خاص مطلق کی نسبت ہے۔ "اشتراء" خاص مطلق اور "شراء" عام مطلق ہے۔ وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْاِشْتِرَاءِ وَ الشِّرَاءِ أَنَّ الْاِشْتِرَاءَ لِنَفْسِهٖ وَالشِّرَاءُ أَعَمُّ۔[۲]

---

۱ فضل الباری: ۲/٤٤

۲ بخاری، کتاب البیوع، باب الکیل علی البائع ......: ۱/۲۸۵ حاشیہ نمبر ۱۲

ثمن اور قیمت میں فرق

❶ ان دونوں کے معنی دام کے ہیں، لیکن باہمی فرق یہ ہے کہ شے کا جو دام مشتری اور بائع کے درمیان طے ہوا سے ثمن کہا جاتا ہے۔ خواہ بازاری دام سے کم ہو یا زیادہ یا برابر ہو اور بازاری دام کو قیمت ہی کہا جاتا ہے۔[1]

❷ ''قیمت'' عینِ شے ہوتی ہے، بخلاف ''ثمن'' کے کہ وہ عین شے نہیں ہوتا ہے، لہٰذا ہلاکِ مبیع کی صورت میں ضمان میں ''قیمت'' واجب ہوتی ہے نہ کہ ''ثمن'' اس صورت میں قیمت اور ثمن میں تباین کی نسبت کہی جاسکتی ہے۔

کَیل اور اِکتیال میں فرق

دونوں ناپنے کے معنی میں ہیں، لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ ''اکتیال'' کا استعمال اپنے نفس کے ساتھ مخصوص ہے۔ کَمَا يُقَالُ ''فُلَانٌ مِكْتَالٌ لِنَفْسِهٖ'' یعنی فلاں اپنے نفس کے لئے ناپنے والا ہے، جیسے: بخاری شریف میں آیا ہے۔ وَيُذْكَرُ عَنْ عُثْمَانَ أَنَّ النَبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَهٗ إِذَا بِعْتَ فَكِلْ وَإِذَا ابْتَعْتَ فَاكْتَلْ۔[2]

وَأَيْضًا قَوْلُهٗ تَعَالٰى ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِيْنَ ۝ الَّذِيْنَ اِذَا اكْتَالُوْا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُوْنَ ۝ وَاِذَا كَالُوْهُمْ اَوْوَّزَنُوْهُمْ يُخْسِرُوْنَ﴾[3] جب کہ ''کیل'' عام ہے، خواہ اپنے لئے ہو یا غیر کے لئے۔ اس وجہ سے دونوں میں عام و خاص مطلق کی نسبت ہے۔ ''کیل'' عام مطلق اور ''اکتیال'' خاص مطلق ہے۔

---

[1] ھدایہ، کتاب البیوع: ۲۲/۳ حاشیہ نمبر۱

[2] بخاری، کتاب البیوع، باب الکیل علی البائع ......: ۲۸۵/۱ وحاشیہ نمبر ۱۲

[3] مطففین: ۱ تا ۳

بیعِ مخابرہ اور بیعِ مزارعہ میں فرق

''مخابرہ'' زمین کے حصہ معینہ کا اَلثُّلُثُ وَالرُّبُعُ پر مزارعت کا معاملہ کرنا ہے۔ یعنی کسی کو زراعت کے لئے زمین دے کر کہنا کہ پیداوار کا تہائی حصہ یا چوتھائی حصہ میرا ہوگا باقی تیرا ہوگا۔ یہی تفسیر راجح ہے اور مزارعہ بھی اسی طرح ہے۔ امام نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے کہا ہے کہ ''مخابرہ'' اور ''مزارعہ'' دونوں قریب قریب ہیں۔ اتنا فرق ہے کہ ''مخابرہ'' میں بیج عامل دیتا ہے اور ''مزارعہ'' میں بیج زمین کا مالک دیتا ہے۔[1]

ہدیہ اور عطیہ میں فرق

ان دونوں الفاظ کے معنی قریب قریب ہیں۔ دونوں کے درمیان اتنا فرق ہے کہ ادنیٰ کی جانب سے اعلیٰ کو تحفہ دینے کو ''ہدیہ'' کہا جاتا ہے اور اعلیٰ کی جانب سے ادنیٰ کو انعام دینے کو ''عطیہ'' کہا جاتا ہے۔

ہدیہ اور صدقہ میں فرق

❶ دونوں میں فرق یہ ہے کہ ''صدقہ'' میں ابتدا ہی سے اجر اور ثواب کی نیت ہوتی ہے اور ''ہدیہ'' میں اصلاً دوسرے کی رضامندی وتطییبِ قلب مقصود ہوتی ہے۔ اگرچہ مآلاً اس میں بھی ثواب ملتا ہے۔[2] اس سے معلوم ہوا کہ دونوں میں ابتدائی حیثیت سے فرق ہے۔ انتہائی حیثیت سے کوئی فرق نہیں ہے۔

❷ ''صدقہ'' میں رجوع جائز نہیں، جب کہ ''ہدیہ'' میں رجوع جائز ہے۔

❸ ''ہدیہ'' کا عوض دینے سے وہ بیع کے حکم میں ہو جاتا ہے، بخلاف ''صدقہ'' کے کہ اس کا عوض دینے سے بیع کے حکم میں نہیں ہوتا۔

---

[1] تنظيم الاشتات، باب المنهى عنها من البيوع: ٢٤٢/٣

[2] درس ترمذی، هديه اور صدقه ميں فرق: ٤٨٠/٢

ہدیہ اور تبرع میں فرق

ان دونوں کا معنی بلاعوض، عینِ شے کا مالک بنا دینا ہے۔ ''ہدیہ'' اور ''تبرع'' میں فرق یہ ہے کہ ''تبرع'' سے رجوع جائز نہیں، جب کہ ''ہدیہ'' سے رجوع جائز ہے۔ نیز یہ بھی قابلِ ضبط ہے کہ چند جگہ رجوعِ ہبہ بھی ناجائز ہے جن کو ان حروف سبعہ نے جمع کیا ہے:

مَوَانِعُ الرُّجُوْعِ فِيْ فَصْلِ الْهِبَةِ
يَاصَاحِبِيْ حُرُوْفُ دَمْعٍ خَزَقَهْ

چناں چہ ''دال'' سے زیادتی متصل مراد ہے، یعنی شے موہوب میں اگر کوئی ایسی چیز زیادہ کی جائے جو متصل ہو اور جس سے موہوب کی قیمت زیادہ ہو جائے كَالْغَرْسِ وَالْبِنَاءِ یہ مانع عن الرجوع ہے اور حرفِ ''میم'' سے مَوْتُ اَحَدِ الْعَاقِدَيْنِ مراد ہے۔ یہ بھی مانع عن الرجوع ہے اور حرف ''عین'' سے واہب کو کوئی چیز دینا مراد ہے یہ بھی مانع عن الرجوع ہے اور حرف ''خاء'' سے زَائِلٌ عَنِ الْمِلْكِ الْمَوْهُوْبِ لَهٗ مراد ہے اور حرف ''زا'' سے عاقدین کے درمیان زوجیت کا تعلق ہے، یعنی اگر زوج نے زوجہ کو ہبہ کیا ہے یا زوجہ نے زوج کو ہبہ کیا تو دونوں میں سے کوئی بھی رجوع کر نہیں سکتا اور حرف ''قاف'' سے تعلق قَرَابَةٌ بَيْنَ الْعَاقِدَيْنِ مراد ہے اور حرفِ ''ھاء'' سے هَلَاكُ الْمَوْهُوْبِ مراد ہے۔[1]

بیع، ہبہ، اعارہ اور اجارہ میں فرق

ان میں فرق یہ ہے کہ ''بیع'' تملیک العین کو کہتے ہیں، باعوض شے کی ذات کا مالک بنا دینا اور ''تملیک المنافع مع العوض'' یعنی باعوض منافعِ شے کا مالک بنادینے کو ''اجارہ'' کہتے ہیں اور بلاعوض شے کی ذات کا مالک بنا دینے کو ''ہبہ'' اور تملیک

[1] شامی، كتاب الهبة، باب الرجوع في الهبة: ٦٩٩/٥

المنافع بغیر عوض یعنی بلاعوض منافعِ شے کا مالک بنا دینے کو ''اعارہ'' یا ''عاریت'' کہتے ہیں۔[1]

بیع فاسد اور بیع باطل میں فرق

مجموعی طور پر بیع کی پانچ قسمیں ہیں: ① بیع صحیح ② بیع باطل ③ بیع فاسد ④ بیع موقوف ⑤ بیع مکروہ۔

❶ جو بیع ہر طرح مشروع ہو اور کسی دوسرے کا حق اس سے متعلق نہ ہو اس بیع کو فقہائے کرام کی اصطلاح میں ''بیعِ صحیح'' کہتے ہیں۔

❷ جو بیع اصل کے اعتبار سے مشروع ہو اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہو اس بیع کو فقہائے کرام کی اصطلاح میں ''بیعِ فاسد'' کہتے ہیں۔ اصل کے اعتبار سے مشروع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ (مبیع) فروخت ہونے کی صلاحیت اور قابلیت والا قیمتی مال ہو، لیکن کسی خارجی وصف نے اس کو فاسد کردیا ہے۔ اگر اس وصف کو اس سے الگ کرلیا جائے تو وہ ''بیع'' صحیح ہوجاتی ہے۔ مثلاً کبوتر کا بیچنا جائز ہے، لیکن اس کو ہوا میں حوالہ پر قادر نہ ہونے کی وجہ سے بیچنا ''بیع فاسد'' ہے۔ اگر کبوتر کو پکڑ لیا جائے تو حوالہ پر قادر نہ ہونے کے وصف کے معدوم ہونے کی وجہ سے بیع جائز ہوگی۔

❸ جو بیع اصل اور وصف دونوں اعتبار سے مشروع نہ ہو اس بیع کو فقہائے کرام کی اصطلاح میں ''بیعِ باطل'' کہتے ہیں۔

❹ جو بیع اصل اور وصف دونوں کے اعتبار سے مشروع ہو، لیکن اس میں غیر کا حق متعلق ہونے کی وجہ سے اس غیر کی اجازت پر موقوف ہو اس بیع کو فقہائے کرام کی اصطلاح میں ''بیعِ موقوف'' کہتے ہیں۔

---

[1] تنظیم الاشتات، باب العقب والعاریۃ: ص۲۷۰ وباب الاجارۃ: ص۲۷۵

⑤ وہ بیع جو دونوں کے اعتبار سے مشروع ہو، لیکن کسی دوسری شے کی مجاورت کی وجہ سے منع کیا گیا ہو جیسے جمعہ کی پہلی اذان کے وقت بیع کرنا۔ اس بیع کو فقہائے کرام کی اصطلاح میں ''بیعِ مکروہ'' کہتے ہیں۔

پھر ''بیع فاسد'' اور ''بیع باطل'' میں کئی وجوہ سے فرق ہے:

① اوّل کو صحیح بنانے کی صورت ممکن ہے اور اس کے اندر صحیح ہونے کی صلاحیت اور قابلیت موجود ہے۔ اس طرح کہ غیرِ مشروع وصف کو اس سے الگ کر دیا جائے اور ثانی کو صحیح بنانے کی کوئی صورت نہیں، کیوں کہ اس کے اندر صحیح ہونے کی صلاحیت اور قابلیت ہی موجود نہیں۔

② اوّل ذاتاً مشروع وصفاً غیر مشروع ہے۔ ثانی دونوں اعتبار سے غیر مشروع ہے۔

③ اوّل کا حکم یہ ہے کہ وہ قبضہ سے پہلے مفیدِ ملک نہیں۔ البتہ قبضہ کے بعد مفید ملک ہے۔ ثانی مفیدِ ملک بالکل ہی نہیں، خواہ قبضہ ہو یا نہ ہو۔

اس تقریر سے معلوم ہوا کہ دونوں میں عام و خاص مطلق کی نسبت ہے۔ ''بیع فاسد'' عام مطلق ہے اور ''بیع باطل'' خاص مطلق ہے۔ یعنی ہر ''بیع باطل'' فاسد ہے اور ہر ''بیع فاسد'' باطل نہیں، چوں کہ عام میں خاص داخل ہے اس لئے مصنّفین حضرات کا یہی دستور ہے کہ اپنی اپنی کتاب میں ''باب البیع الفاسد'' کے عنوان سے بیان فرماتے ہیں، نہ کہ ''باب البیع الباطل'' کے عنوان سے۔ پھر یہاں ''بیع فاسد'' اور ''بیع باطل'' کے درمیان فرق کرنے کا ضابطہ کیا ہے اسے خوب ذہن نشین کر لینا چاہئے۔

ثُمَّ الضَّابِطَةُ فِيْ تَمیُّزِ الْفَاسِدِ مِنَ الْبَاطِلِ أَنَّ أَحَدَ الْعِوَضَيْنِ إِذَا لَمْ يَكُنْ مَالًا فِيْ دِيْنٍ سَمَاوِيٍّ "فَالْبَيْعُ بَاطِلٌ" مَبِيْعًا كَانَ أَوْ ثَمَنًا كَبَيْعِ الْمَيْتَةِ والْحُرِّ وكَذَا الْبَيْعُ بِهِ وَإِنْ كَانَ فِيْ بَعْضِ الْأَدْيَانِ مَالًا

دُوْنَ الْبَعْضِ إِنْ أَمْكَنَ اِعْتِبَارُهُ ثَمَنًا "فَالْبَيْعُ فَاسِدٌ" كَبَيْعِ الْعَبْدِ وَالْخَمْرِ بِالْعَبْدِ وَإِنْ تَعَيَّنَ كَوْنُهُ مَبِيْعًا "فَالْبَيْعُ بَاطِلٌ" كَبَيْعِ الْخَمْرِ بِالدَّرَاهِمِ وَالدَّرَاهِمِ بِالْخَمْرِ.[1]

عقدِ بیع اور عقدِ نکاح میں فرق

''عقدِ نکاح'' اور ''عقدِ بیع'' میں کئی وجوہ سے فرق ہے:

۱ ''بیع'' میں ذاتِ شے کا مالک بنتا ہے اور ''نکاح'' میں منافعِ شے، یعنی ملکِ بضع سے نفع حاصل کرنے کا مالک بنتا ہے۔

۲ ''نکاح'' میں شخصِ واحد طرفین سے وکیل بن سکتا ہے اور ''بیع'' میں نہیں بن سکتا۔

۳ ''نکاح'' میں قبل النکاح خطبہ مسنون ہے، بخلاف ''بیع''۔

۴ ''نکاح'' میں شہادت شرط ہے اور ''بیع'' میں نہیں۔

۵ ''نکاح'' میں بعد النکاح شیرینی یا خرما یا کوئی میٹھی چیز اور ولیمہ کھلانا مسنون ہے، جب کہ ''بیع'' میں نہیں۔

۶ ''نکاح'' شخصِ مخصوص یعنی ولی کا عقد کرا دینا ہے اور زمانِ مخصوص یعنی جمعہ کا دن اور مقامِ مخصوص یعنی مسجد میں مسنون ہے، بخلاف ''بیع'' کے، بل کہ بیع اذانِ جمعہ کے وقت سے لے کر نماز جمعہ سے فارغ ہونے تک اور مساجد میں جائز ہی نہیں۔

۷ ''نکاح'' اصلاً عبادت کی قبیل سے ہے۔ اگرچہ من وجہٍ معاملات کے ساتھ لاحق ہے، یہی وجہ ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: اَلنِّکَاحُ مِنْ سُنَّتِیْ.[2] اور ''بیع'' معاملات کی قبیل سے ہے۔ اسی وجہ سے مسجد میں جائز نہیں، کیوں کہ مسجد عبادت کا

---

[1] کنزالدقائق: ص۲۳۸ حاشیہ نمبر۶

[2] سنن ابن ماجہ، ابواب النکاح، باب ماجاء فی فضل النکاح: ۱/۱۳۳

محل ہے نہ کہ معاملات کا۔

❾ ”نکاح“ صیغۂ امر سے منعقد ہو جاتا ہے، بخلاف ”بیع“ کے، اور یہ فرق سمجھنے کے لئے ایک مقدمہ کی ضرورت ہے، وہ یہ ہے کہ ”عقدِ نکاح“ سے قبل اس کے متعلق تمہید و مقدمات چلتے رہتے ہیں اور زیور و مہر کی مقدار کے تعین کے لئے بار بار مراجعت یعنی آنا جانا ہوتا ہے۔ بہت تأمل اور بسا اوقات استخارہ بھی ”نکاح“ سے پہلے ہوتا ہے۔ کم از کم ”عقدِ نکاح“ سے پہلے خطبہ تو ہوتا ہی ہے۔ اتنے دنوں کی دوڑ دھوپ کے بعد اگر مرد صیغۂ امر استعمال کرتا ہوا کہے: ”زَوِّجِيْنِيْ نَفْسَكِ“ یعنی تم اپنے نفس کو میرے نکاح میں دے دو تو اس سے مساومت (بھاؤ تاؤ) مقصود نہیں، بل کہ فی الحال ”عقدِ نکاح“ منعقد کر دینا مراد ہوگا۔

اس لئے صیغۂ امر سے ”عقدِ نکاح“ منعقد ہو جاتا ہے، جب کہ ”بیع“ سے قبل امورِ مذکورہ میں سے کچھ نہیں ہوتا۔ مثلاً ایک سیر بینگن یا ایک چادر کے بیع و شرا کے لئے تمہید، مقدمات، مراجعات، استخارہ اور خطبہ کچھ بھی نہیں ہوتا، بل کہ ان امورِ مذکورہ کے بغیر بیع اچانک واقع ہوتی ہے۔ اس لئے اگر صیغۂ امر استعمال کرتا ہوا کہے کہ ”بِعْنِيْ“ یعنی تو میرے ہاتھ بیچ تو اس سے فی الحال عقدِ بیع واقع کرنا مراد نہیں ہوتا، بل کہ استیام یعنی دام مقرر کرنا ہوتا ہے اور استیام سے ”بیع“ منعقد نہیں ہوتی، لہٰذا صیغۂ امر کے ذریعہ بھی ”بیع“ منعقد نہ ہوگی۔ اب صیغۂ امر سے ”نکاح“ منعقد ہونے اور ”بیع“ منعقد نہ ہونے کی دلیل بھی ثابت ہوگئی۔[1]

❿ نیز یہ بھی فرق بیان کیا جاتا ہے کہ مرد کے ”زَوِّجِيْنِيْ نَفْسَكِ“ کہنے سے ”عقدِ نکاح“ کو عورت کے سپرد کرنا ہوتا ہے۔ اب اگر عورت کہے: ”زَوَّجْتُ“ تو اس سے ”عقدِ نکاح“ قائم ہو جائے گا، چوں کہ ”نکاح“ میں وکیل سفیرِ محض ہو کر اس

---

[1] كما في فتح القدير، والكفايه: ٤٥٨/٥، وتنظيم الدرايه: ٥/١، والدر المختار مع الشامي: ١٠/٣

کی طرف حقوق راجع نہیں ہوتے۔ اس لئے شخص واحد اگر مامور بہ ہو تو اس شخصِ واحد کے کلام سے "عقدِ نکاح" منعقد ہو جاتا ہے، جیسا کہ مثالِ مذکور میں ایجاب و قبول دونوں عورت کی طرف سے ہو رہے ہیں، جب کہ "بیع" میں شخصِ واحد کے کلام سے "عقدِ بیع" منعقد نہیں ہوتا ہے۔ "لِأَنَّ بِكَلَامِ الْوَاحِدِ لَا يَنْعَقِدُ الْبَيْعُ مِنَ الْجَانِبَيْنِ." [1]

اس آخری فرق کی تشریح یہ ہے کہ "عقدِ بیع" کے متعلق جو حقوق ہیں وہ عاقد کے ساتھ متعلق ہیں۔ مثلاً مبیع پر قبضہ کرنا، ثمن ادا کرنا، ثمن کا مطالبہ کرنا اور خیارِ رؤیت یا خیارِ عیب یا خیارِ شرط کی وجہ سے مبیع کو واپس کرنا اور عاقد موجب بھی ہے اور قابل بھی ہے، لہٰذا اگر شخصِ واحد کو ایجاب اور قبول کرنے والے کی طرف سے وکیل بنایا جائے تو اس وقت اجتماعِ ضدین لازم آئے گا۔ اس طور پر کہ شخصِ واحد مالک بھی ہو اور مملوک بھی، مخاصِم بھی اور مخاصَم بھی، مطالِب بھی اور مطالَب بھی اور یہ اجتماعِ ضدین باطل ہے۔ لہٰذا شخصِ واحد کو ایجاب اور قبول کرنے والے کی طرف سے وکیل بنانا بھی باطل ہے، بخلاف "نکاح" کے کہ اس میں نکاح کے حقوق زوجین کی طرف لوٹتے ہیں اگرچہ عقد کرنے والا دونوں کے علاوہ ہو۔ مثلاً مہر ادا کرنا، نان ونفقہ اور باہمی حقوق ادا کرنا۔ اس وجہ سے "نکاح" میں نکاح کی نسبت زوجین کی طرف کی جاتی ہے اور عاقد کے لئے "نکاح" کی نسبت اپنی طرف کرنا جائز نہیں ہے۔ مثلاً اگر وکیل نے "تَزَوَّجْتُ" (میں نے نکاح کیا) کہا تو موکل کی طرف سے "نکاح" صحیح نہیں ہوگا، بخلاف "بیع" کے کہ اس میں عاقد کا اپنی طرف نسبت کرنا صحیح ہے مثلاً "بِعْتُ وَاشْتَرَيْتُ"۔ [2]

بیع وشراء میں فرق اور نسبت

لفظِ "بیع" کے معنی عموماً عربی محاورات میں فروخت کرنے کے آتے ہیں اور

[1] كَمَا فِي الْكِفَايَة: ٤٥٨/٥ [2] حاشیہ شرح وقایہ: ٦/٢

"شراء" کے معنی خریدنے کے آتے ہیں۔ اس معنی کے لحاظ سے دونوں میں تباین کی نسبت ہے اور چوں کہ لفظِ "شراء" خرید وفروخت دونوں کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے، اس معنی کے لحاظ سے "بیع" کے معنی خاص ہیں اور "شراء" کے معنی عام ہیں۔ جس کو عموم وخصوص مطلق سے تعبیر کرتے ہیں۔ "شراء" عام مطلق اور "بیع" خاص مطلق ہے اور عموم وخصوص مطلق میں دو مادے ہوتے ہیں ایک افتراقی اور دوسرا اجتماعی، افتراقی وہ ہے کہ جہاں صرف "بیع" یعنی فروخت کرنا صادق آئے اور "شراء" یعنی خریدنا صادق نہ آئے۔ جیسے قَوْلُهٗ تَعَالٰی:

﴿اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا﴾[1]

اجتماعی وہ ہے کہ جہاں خرید وفروخت دونوں صادق آئے جیسے قَوْلُهٗ تَعَالٰی:

﴿وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍۭ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُوْدَةٍ ......﴾[2] یہاں آیتِ کریمہ میں وَشَرَوْهُ کی ضمیرِ فاعل اگر برادران یوسف عَلَیْہِ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ کی طرف عائد ہو تو شَرَوْهُ کے معنی فروخت کرنا ہوں گے اور اگر قافلہ والوں کی طرف عائد ہو تو شَرَوْهُ کے معنی خریدنا ہوں گے۔ دونوں طرح صحیح ہے۔ مطلب آیتِ شریفہ کا پہلی صورت میں یہ ہوگا۔ بھائیوں نے حضرت یوسف عَلَیْہِ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ کو بیچ ڈالا اور دوسری صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ قافلہ والوں نے حضرت یوسف عَلَیْہِ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ کو خرید لیا بہت تھوڑی قیمت یعنی گنتی کے چند دراہم کے بدلے میں۔[3]

عشر وخراج اور زکوٰۃ میں فرق

"عشر وخراج" شریعتِ اسلامی کے دو اصطلاحی لفظ ہیں۔ ارشاد باری تعالیٰ:

﴿مِمَّا اَخْرَجْنَا لَكُمْ مِّنَ الْاَرْضِ ......﴾[4] میں لفظِ اَخْرَجْنَا سے اشارہ اس بات کی طرف ہے کہ عشری زمین میں عشر واجب ہے۔ اس آیت کے عموم سے

---

[1] البقرة: ۲۷۵ [2] يوسف: ۲۰

[3] معارف القرآن: ۴۰/۵ [4] البقرة: ۲۶۷

حضرت امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے استدلال کیا ہے کہ عشری زمین کی ہر قلیل و کثیر پیداوار پر ''عشر'' واجب ہے۔ سورۂ انعام کی آیت:

﴿وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ ......﴾[1]

وجوبِ عشر میں بالکل صریح اور واضح ہے۔ ''عشر'' اور ''خراج'' اس بات میں مشترک ہیں کہ دونوں کا تعلق زمین سے ہے۔ اسلامی حکومت کی طرف سے زمینوں پر عائد کردہ ٹیکسوں کی حیثیت سے دونوں میں فرق یہ ہے کہ ''عشر'' فقط ٹیکس نہیں، بل کہ اس میں ٹیکس سے زیادہ عبادتِ مالی کی حیثیت ہے۔ اسی لئے زکوٰۃ کی طرح اس کو زکوٰۃ الارض بھی کہا جاتا ہے اور ''خراج'' خالص ٹیکس ہے جس میں عبادت کی کوئی حیثیت نہیں۔ مسلمان چوں کہ عبادت کے اہل اور پابند ہیں، ان سے زمین کی پیداوار کا جو حصہ لیا جاتا ہے اس کو ''عشر'' کہتے ہیں اور غیر مسلم چوں کہ عبادت کے اہل نہیں، ان کی زمینوں پر جو کچھ عائد کیا جاتا ہے اس کا نام ''خراج'' ہے۔ عملی طور پر ''زکوٰۃ'' و ''عشر'' میں یہ بھی فرق ہے کہ سونا چاندی اور مالِ تجارت میں سال گزرنے کے بعد ''زکوٰۃ'' عائد ہوتی ہے جب کہ ''عشر'' زمین سے پیداوار حاصل ہوتے ہی واجب ہوجاتا ہے۔ دوسرا فرق یہ بھی ہے کہ اگر زمین سے کوئی پیداوار نہ ہو تو ''عشر'' ساقط ہوجاتا ہے، لیکن اموالِ تجارت اور سونے چاندی پر اگر کوئی نفع نہ بھی ہو تب بھی سال پورا ہونے پر ان پر ''زکوٰۃ'' فرض ہوگی۔[2]

قرض اور دَین میں فرق

ان دونوں الفاظ میں اس طرح فرق بیان کیا جاتا ہے کہ ''قرض'' اس مال وغیرہ کو کہتے ہیں جسے مقروض یعنی قرض دینے والے نے اپنے اموال سے الگ کر کے کسی کے حوالہ کیا ہے اور ''دَین'' اس چیز کو کہا جاتا ہے جو کسی کے ذمے میں واجب

---

[1] آیت ١٤١ [2] معارف القرآن: ٦٤٠/١

ہوخواہ وہ کسی کی کوئی چیز ہلاک کرنے سے واجب ہو، یا کسی بیع کے ثمن میں واجب ہو، یا کسی سے کچھ لینے کی وجہ سے واجب ہو۔ خلاصہ یہ ہے کہ "قرض" خاص ہے اور "دَین" عام ہے جس کو عام وخاص مطلق کی نسبت سے تعبیر کرتے ہیں۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ "وَكُلُّ دَيْنٍ حَالٍ إِذَا أَجَّلَهُ صَاحِبُهُ صَارَ مُؤَجَّلاً إِلَّا الْقَرْضَ، فَإِنَّ تَاجِيْلَهُ لَا يَصِحُّ" یعنی جس نے ثمنِ حال کے عوض کوئی چیز فروخت کرکے پھر ادائے ثمن کے لئے کسی معین وقت کو مقرر کردیا تو وہ بیع مؤجل ہوگی اور اس چیز کا ثمن مشتری کے ذمہ دَین ہوگا، لہٰذا ہر دینِ حال جس کو صاحبِ دین نے مؤجل بنا دیا ہے تو وہ مؤجل ہوگیا، مگر "قرض" کہ اس کی مدت کو مقرر کرنا صحیح نہیں، کیوں کہ "قرض" تبرع ہے اور تبرع میں زبردستی نہیں۔ اس بنا پر مثلاً تین مہینے کے لئے "قرض" دینے کے بعد یا تین مہینے گزرنے سے پہلے اگر "قرض" دینے والے کی مرضی ہو تو اپنے "قرض" کا مطالبہ کرسکتا ہے جب کہ "دین" کی صورت میں متعین مدت پوری ہونے سے پہلے شرعاً مطالبہ نہیں کرسکے گا۔

خلاصۂ فرق یہ نکلا کہ "دین" کے لئے اجل مقرر کرنا جائز ہے، بل کہ بعض صورتوں میں واجب ہے اور "قرض" میں اجل نہیں۔ اگر اجل مقرر کرلے تب بھی صحیح نہیں۔[1]

ودیعت اور امانت میں فرق

❶ "ودیعت، ودع" سے مشتق ہے۔ مطلق ترک کو کہتے ہیں اور اصطلاحِ شرع میں ایداع اسے کہتے ہیں کہ اپنے مال کی نگہبانی پر دوسرے کو قابو دے دیا جائے، جو چیز دوسرے کی نگہبانی میں چھوڑ دی جائے اسے "ودیعت" کہتے ہیں اور جو نگہبانی میں دے دے مودِع بالکسر اور جس کے پاس چھوڑی جائے اس کو مودَع بالفتح اور امین کہتے ہیں۔ مودَع کے پاس مال ودیعت و امانت ہوتا ہے پھر "ودیعت" اور

[1] حاشیہ قدوری: ص۱۴۳

''امانت'' میں فرق یہ ہے کہ ''امانت'' عام ہے اور ''ودیعت'' خاص ہے، کیوں کہ ''ودیعت'' میں غیر سے حفاظت کرانا قصداً مطلوب ہوتا ہے اور امانت کبھی بلا قصد بھی ہوتی ہے۔ مثلاً دو بھائیوں میں سے ایک گھر میں اور دوسرا سفر میں ہے پھر باپ کا انتقال ہوگیا اس صورت میں باپ کے مال کا وہ حصہ جو غائب کو ملے گا وہ موجودہ بھائی کے پاس امانت ہوگا نہ کہ ودیعت کیوں کہ وہ بلا قصد ہوا ہے۔

۲ ودیعت بذریعہ عقد ہوتی ہے۔ امانت میں عقد ضروری نہیں۔ مثلاً ہوا اڑا کر کسی کپڑے کو کسی کے پاس پہنچادے تو یہ کپڑا امانت ہے نہ کہ ودیعت کیوں کہ یہ معاملہ بلاعقد ہوا ہے۔

۳ ودیعت میں عظمت کا لحاظ ہوتا ہے بخلاف امانت کے کہ وہ عام ہے خواہ عظمت کا لحاظ ہو یا نہ ہو۔

۴ شے ودیعت کسی طریقہ سے اگر صاحبِ ودیعت کے پاس پہنچ جائے تو مودَع بریٔ الذمہ ہوجاتا ہے بخلاف امانت کے کہ وہ اگر مالک کے پاس امانتدار کے اختیار کے بغیر پہنچ جائے تو امانتدار بری الذمہ نہ ہوگا بل کہ اس پر پہنچا دینا ضروری ہے۔

۵ ودیعت میں اعادہ الی الوفاق سے ضمان لازم نہیں ہوتا بخلاف امانت کہ اس میں ضمان واجب ہوتا ہے۔

کرایہ اور سود میں فرق

حضرت مفتی شفیع صاحب نوراللہ مرقدہ اپنی تالیف[1] میں لکھتے ہیں کہ کرایہ اور سود کا فرق سمجھنے کے لئے یہ سمجھنا چاہئے کہ معیشت کے مادی وسائل دو قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک تو وہ جنہیں استعمال کرنے اور ان سے فائدہ اٹھانے کے لئے انہیں خرچ کرنا نہیں پڑتا بل کہ وہ اپنا وجود برقرار رکھتے ہوئے فائدہ دیتے ہیں۔ مثلاً زمین

---

[1] مسئلہ سود: ص۱۲۹

مشینری، فرنیچر، سواری وغیرہ کہ ان کے وجود کو باقی رکھتے ہوئے ان سے فائدہ اٹھایا جاتا ہے۔ ان سے مستفید ہونے کے لئے انہیں خرچ یا فنا کرنا نہیں پڑتا۔ ایسی چیزیں چوں کہ بذاتِ خود قابلِ استفادہ ہوتی ہیں اور ان کے بہت سے فوائد وہ ہیں جنہیں حاصل کرنے کے لئے کرایہ لینے والے کو ذرہ برابر محنت نہیں کرنی پڑتی۔ دوسری طرف ان کے استعمال سے ان کی قدر گھٹتی ہے اس لئے ان کے منافع کی اجرت کا لین دین بالکل معقول اور درست ہے اور ایسی منافع کی اجرت کو اسلام کرایہ کہتا ہے۔ اس کے برخلاف نقد روپیہ وہ چیز ہے جس سے فائدہ حاصل کرنے کے لئے اسے خرچ یا فنا کرنا پڑتا ہے۔ اس سے کسی قسم کا فائدہ تک نہیں اٹھایا جاسکتا۔ جب تک کہ اس سے کوئی چیز خریدی نہ جائے، لہٰذا روپیہ چوں کہ بذاتِ خود قابلِ استفادہ نہیں ہوتا اس لئے ایک طرف تو اس سے جس قسم کا فائدہ بھی مقروض اٹھانا چاہے اسے خرچ کرکے خود کچھ نہ کچھ عمل کرنا پڑتا ہے۔ دوسری طرف مقروض کے استعمال سے روپیہ کی قدر میں کوئی کمی واقع نہیں ہوتی۔ اس لئے اس پر کوئی سود متعین کرنے میں کوئی معقولیت نہیں ہے۔ روپیہ کے مالک کو اختیار ہے کہ وہ چاہے تو قرض نہ دے یا چاہے تو اس کے ذریعہ روپے کے حاجت مند کے ساتھ شرکت و مضاربت کا کاروبار کرے لیکن اگر وہ قرض دیتا ہے تو اس پر متعین سود لینے کی اسلام اجازت نہیں دیتا، اسی بناء پر ہم نے یہ اصطلاح مقرر کی ہے کہ جو چیزیں بذاتِ خود خرچ کئے بغیر قابلِ استفادہ نہیں ہوتیں وہ سرمایہ کہلائیں گی اور جب وہ عامل، پیداوار کی حیثیت سے کاروبار میں شرکت کرے گا تو منافع کا مستحق ہوگا اور جو چیزیں خرچ کئے بغیر قابلِ استفادہ ہوتی ہیں وہ زمین کہلائے گی اور عملِ پیدائش میں حصہ دار ہونے کی وجہ سے کرایہ کی صورت میں دولت تقسیم کی جائے گی۔

مدیون اور غارم میں فرق

مدیون اور غارم دونوں کے معنی قرض دار کے ہیں پھر باہمی فرق اس طرح بیان کیا جاتا ہے کہ غارم ایسے قرض دار کو کہا جاتا ہے جس کے پاس اتنا مال نہ ہو کہ جس سے قرض ادا کر کے کچھ باقی رہے اسی وجہ سے مصارفِ زکوٰۃ کے بارے میں قرآن کریم میں لفظِ غارم آیا ہے نہ کہ مدیون جیسے قولہ تعالیٰ:

﴿وَالْغٰرِمِيْنَ عَلَيْهَا وَفِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَابْنِ السَّبِيْلِ﴾[1]

اور مدیون مطلق قرض دار کو کہا جاتا ہے۔ چاہے اس کے پاس قرض ادا کرنے کے بعد مال باقی رہے یا نہ رہے یہی وجہ ہے کہ کتب فقہ میں یہ عبارت موجود ہے۔

"مَنْ كَانَ عَلَيْهَا دَيْنٌ يُحِيْطُ بِمَالِهِ فَلَا زَكوٰةَ عَلَيْهِ" یعنی زکوٰۃ واجب نہ ہونے کے لئے اتنا قرض ہونا شرط ہے کہ اس شخص کا تمام مال قرض ادا کرنے میں ختم ہو جائے چوں کہ لفظِ دین کا معنی غارم کے معنی سے عام ہے۔ اس لئے یُحِیْطُ بِمَالِهِ دین کی صفت بڑھا کر دین کے مطلق معنی کو مخصوص کر دینے کی ضرورت پڑی کیوں کہ مطلق معنی مراد لینا صحیح نہیں اور غارم میں یہ معنی خود بخود موجود ہے۔ اس لئے قرآنِ کریم نے مصارفِ زکوٰۃ کی بابت صرف لفظِ غارم کو ذکر کر کے بس کر دیا اس کے بعد کوئی صفتِ مخصوصہ ذکر کرنے کی کوئی حاجت ہی نہ رہی۔ حاصلِ فرق یہ نکلا کہ لفظِ مدیون عام ہے اور لفظِ غارم خاص ہے جس کو عموم و خصوص مطلق کی نسبت سے تعبیر کرتے ہیں۔[2]

عشری اور خراجی زمین میں فرق

جب کوئی ملک یا خطۂ زمین ابتداء میں مسلمان کے قبضہ میں آئے تو اس کی دو قسمیں ہیں۔ کچھ عشری زمین اور کچھ خراجی۔ ان دونوں میں حضرت مفتی شفیع صاحب

---

[1] التوبة: ٦٠ [2] معارف القرآن: ٤٠٦/٤

نور اللہ مرقدہ نے جواہر الفقہ میں اس طرح فرق واضح فرمایا ہے کہ اگر کوئی ملک صلح کے ساتھ فتح ہوا تو اس کی زمینوں کے تمام معاملات ان شرائطِ صلح کے مطابق ہوں گے جن پر معاہدہ صلح ہوا ہے۔ اگر اس صلح نامہ میں یہ شرط ہے کہ یہ لوگ اپنے مذہب پر رہیں گے اور اراضی بدستور انہی لوگوں کی ملکیت میں رہیں گی جن کی ملکیت میں اب تک تھیں تو اس صورت میں ان کی زمینوں پر خراج لگایا جائے گا اور یہ زمین ہمیشہ کے لئے خراجی ہو جائے گی کیوں کہ ان کے مالک غیر مسلم ہیں۔ ان کی زمینوں کے لئے حکم خراج متعین ہے۔ اسی طرح اگر کوئی ملک جنگ کے ساتھ فتح ہوا مگر فتح کے بعد امام المسلمین نے اس کی زمینوں کو مجاہدین میں تقسیم نہیں کیا بل کہ اپنے اختیار سے سابق مالکان کی ملکیت بدستور قائم رکھی تو یہ زمینیں بھی سب خراجی زمینیں ہوں گی جیسے شام وعراق ومصر کی زمینوں کے ساتھ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے یہی معاملہ فرمایا بجز خاص حصوں کے جو مسلمانوں کو دیے گئے یا بیت المال کے لئے رکھے گئے۔ اراضی عشر کے متعلق تفصیل یہ ہے کہ اگر کوئی ملک صلح کے ساتھ اس طرح فتح ہوا کہ اس کے باشندے بھی مسلمان ہو گئے تو ان کی زمینیں بدستور ان کی ملکیت میں ہی رہیں گی اور ان پر عشر واجب ہوگی، یہ زمینیں عشری قرار دی جائیں گے جیسے مدینہ طیبہ کی زمین کہ یہاں کے باشندوں نے مسلمان ہو کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہاں تشریف لانے کی دعوت دی اور آپ کی اطاعت قبول کی اس لئے مدینہ طیبہ کی زمینیں عشری قرار پائیں یا کوئی ملک جنگ کے ساتھ فتح ہوا اور امام المسلمین نے اس کی زمینیں مالِ غنیمت کے قاعدے سے چار حصے مجاہدین میں تقسیم کر دیئے اور پانچواں حصہ بیت المال میں داخل کر دیا تو جو زمینیں تقسیم ہو کر مجاہدین کی ملک میں آئیں گی وہ سب عشری ہوں گی۔ جیسے خیبر کی زمینوں کو رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مجاہدین میں تقسیم فرمایا اور ان پر عشر لازم کیا گیا اور ایسی زمینیں جو کسی ملک کے فتح ہونے کے وقت نہ کسی کی ملک تھیں نہ قابلِ زراعت، بعد میں ان کو اسلامی امیر کی

اجازت سے قابلِ زراعت بنالیا گیا یا آبادی میں کوئی مکان تھا اس کو باغ یا زمین بنا لیا گیا تو اگر ایسا کرنے والے غیر مسلم ہیں تو ان کی یہ زمینیں بھی خراجی ہوں گی اور اگر مسلمانوں نے اس زمین کو قابلِ کاشت بنایا ہے تو ان زمینوں کے عشری یا خراجی ہونے کا مدار امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے نزدیک قرب و جوار کی زمینوں پر ہوگا، وہ عشری ہیں تو ان کو بھی عشری قرار دیا جائے گا اور اگر قرب و جوار کی زمینیں خراجی ہیں تو ان کو بھی خراجی سمجھا جائے گا۔ اگر قرب و جوار میں دونوں قسم کی اراضی ہوں تو یہ نو آباد اراضی عشری ہوں گی، اور امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے نزدیک پانی پر مدار ہوگا کہ جس پانی سے ان زمینوں کو سیراب کیا جاتا ہے وہ پانی عشری ہے تو زمینیں عشری کہلائیں گی، اور وہ پانی خراجی ہے تو زمینیں بھی خراجی قرار دی جائیں گی اور علامہ شامی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے قول کو معتمد قرار دیا ہے۔ زمینوں کے عشری یا خراجی ہونے کا اصل ضابطہ یہی ہے جو اوپر لکھا گیا۔ رسول اکرم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اور صحابہ کرام رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُمْ کا تعامل اس پر شاہد ہے۔ عام کتبِ حدیث کے علاوہ "کِتَابُ الْاَمْوَالِ اَبُوْعُبَیْد" میں یہ روایات و آثار تفصیل سے موجود ہیں۔ البتہ بعض موقع پر رسول کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کے عمل میں صحابہ کرام رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُمْ کے اجماع کی بناء پر اس ضابطہ سے کسی قدر مختلف استثنائی صورتیں بھی عمل میں آئی ہیں۔ ان کا ہمیشہ اسی طرح قائم رکھنا لازم ہے، مثلاً مکہ مکرمہ قہراً فتح ہوا۔ دوسرا قول ظلماً فتح ہونے کا بھی ہے۔ مگر یہ مرجوح قول ہے اور رسولِ کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے اس کی زمینوں کو مجاہدین میں تقسیم نہیں کیا بل کہ سابق مالکان کو ان پر برقرار رکھا۔

مذکورہ ضابطہ کا تقاضا یہ تھا کہ مکہ کی زمینوں پر خراج عائد ہوتا وہ ہمیشہ کے لئے خراجی قرار پائی جاتیں لیکن صاحبِ البدائع الصنائع نے فرمایا کہ اس معاملہ میں قیاس کو اس لئے چھوڑ دیا گیا کہ رسول صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے احترامِ حرم کی وجہ سے اس کی

زمینوں پر خراج عائد نہیں فرمایا۔ اس لئے مکہ مکرمہ کی زمینیں عشری ہیں۔ اسی طرح شہر بصرہ جو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے زمانۂ خلافت میں بسایا گیا، ارضِ موات یعنی غیر آباد زمین تھی۔ مسلمانوں نے اس کا اِحیا کیا اور اس کو قابل زراعت بنایا مگر اس کا محلِ وقوع عراق کی خراجی زمینوں کے متصل ہے، اس لئے امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول کے ضابطہ کا مقتضیٰ یہ تھا کہ اس کی زمینیں بھی خراجی قرار دی جائیں مگر صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے اجماع سے اس کی زمینوں پر عشر عائد کیا گیا ہے۔ اس لئے ہمیشہ کے لئے عشری ہیں۔[1]

بیع اور ربا کی حقیقت میں فرق

بیع اور ربا کی حقیقت ایک ہے یا اس میں فرق ہے؟ ایامِ جاہلیت کے لوگوں کا عقیدہ تھا کہ بیع اور ربا ایک ہی چیزیں ہیں۔ ان دونوں میں فرق کی تفصیل مفتی شفیع صاحب نور اللہ مرقدہ نے اس طرح واضح فرمائی ہے۔

❶ بیع اور ربوا دونوں ایک ہی چیز ہیں اور ان کا مطلب یہ تھا کہ ربا بھی ایک قسم کی تجارت ہے جیسا کہ آج کے جاہل بھی عموماً کہتے ہیں۔ جیسے مکان، دکان اور سامان کو کرایہ دے کر اس کا نفع لیا جاسکتا ہے تو سونے اور چاندی کو کرایہ دے کر اس کا نفع لینا کیوں جائز نہ ہو۔ یہ بھی ایک قسم کا کرایہ یا تجارت ہے اور یہ ایسا ہی پاکیزہ قیاس ہے جیسے کوئی زنا کو یہ کہہ کر جائز قرار دے کہ یہ بھی ایک قسم کی مزدوری ہے کہ جس طرح آدمی اپنے ہاتھ و پاؤں وغیرہ کی محنت کر کے مزدوری لیتا ہے اور وہ جائز ہے تو ایک عورت اپنی جسم کی مزدوری لے لے یہ کیوں جرم ہے! اس بے ہودہ قیاس کا جواب علم اور حکمت سے دینا علم وحکمت کی توہین ہے۔ اس لئے قران کریم نے اس کا جواب حاکمانہ انداز میں بیان فرمایا ہے کہ ان دونوں چیزوں کو ایک سمجھنا غلط ہے۔ اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال اور ربا کو حرام قرار دیا ہے۔ فرق کی وجوہ قرآن کریم نے

[1] جواهر الفقه، عشر وخراج کے احکام: ۲/۲۴۹

بیان نہیں فرمائیں۔ جس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ بیع وتجارت کے اصل مقصود میں غور کروتو روزِ روشن کی طرح بیع اور ربا کا فرق واضح ہوجائے گا۔ دیکھئے انسان کی ضرورت کا دائرہ اتنا وسیع ہے کہ دنیا کا کوئی انسان کتنا ہی بڑا ہو اپنی تمام ضروریات کو پیدا یا جمع نہیں کرسکتا۔ اس لئے قدرت نے تبادلہ قانون جاری فرمایا اور اس کو انسانی فطرت کا جزء بنا دیا ہے، مال اور محنت کے باہمی تبادلہ پر ساری دنیا کا نظام قائم فرما دیا گیا ہے مگر اس تبادلہ میں ظلم اور جور اور بے انصافی بھی ہوسکتی تھی اور ایسے تبادلے ہوسکتے تھے جو انسانی اخلاق اور شرافت اور پورے انسانی معاشرے کے لئے تباہی کا باعث بن سکتے تھے۔ جیسے عورت کا اپنے جسم کی مزدوری کے نام پر زنا کا مرتکب ہونا۔ اس لئے حق تعالیٰ نے اس کے شرعی احکام نازل فرما کر ہر ایسے معاملہ کو ممنوع قرار دے دیا جو کسی ایک فریق کے لئے مضر ہو یا جس کا ضرر پورے انسانی معاشرہ کو پہنچتا ہو۔ کتبِ فقہ میں بیعِ فاسد اور اجارۂ فاسدہ اور شرکتِ فاسدہ کے ابواب میں سینکڑوں جزئیات ہیں جن کو ممنوع قرار دیا گیا ہے۔ وہ اسی اصول پر مبنی ہیں کہ کس صورت میں بیع ومشتری میں سے کسی ایک شخص کا ناجائز نفع اور دوسرے کا نقصان ہے اور کس میں پوری ملت اور قوم کی مضرت ہے۔ شخصی نفع کو کچھ نہ کچھ ہر انسان دیکھتا اور سوچتا بھی ہے مگر ضررِ عامہ کی طرف کسی کی نظر نہیں جاتی۔ رب العالمین کا قانون سب سے پہلے تمام عالمِ انسانیت کے نفع ونقصان کو دیکھتا ہے۔ اس کے بعد شخصی نفع وضرر کو۔ اس اصول کے سمجھنے کے بعد بیع وربا کے فرق پر نظر ڈالئے تو معلوم ہوگا کہ صورت کے اعتبار سے تجارت وہی ہے جو جاہلیت والوں نے کہی کہ ربا ایک قسم کی تجارت ہے مگر عواقب ونتائج پر غور کریں تو معلوم ہوگا کہ بیع و تجارت میں بائع ومشتری دونوں کا نفع اعتدال کے ساتھ پایا جاتا ہے۔ اس کا مدار باہمی تعاون وتناصر پر ہے جو انسانی اخلاق وکردار کو بلند کرتا ہے بخلاف، با کے اس کا مدار ہی غرض پرستی اور اپنے مفاد پر دوسرے کے مفاد کو قربان کرنے پر ہے۔ آپ نے

کسی سے ایک لاکھ روپے قرض لے کر تجارت کی اگر اس میں عرف کے مطابق نفع ہوا تو سال بھر میں آپ کو تقریباً پچاس ہزار نفع کے ملے۔ اب اس عظیم نفع میں سے مال والے کو دو تین فیصد شرح سود کے حساب سے چند سیکڑے دے کر ٹال دیں گے۔ باقی اتنا عظیم نفع خالص آپ کا ہوگا۔ اس صورت میں مال والا یقیناً خسارہ میں رہا اور اگر تجارت میں خسارہ آیا اور فرض کیجئے کہ اس کا رأس المال بھی جاتا رہا تو آپ پر لاکھ روپے قرض ادائیگی ہی کچھ کم مصیبت نہیں ہے۔ اب مال والا آپ کی مصیبت دیکھے بغیر آپ سے ایک لاکھ سے زائد سود بھی وصول کرے گا، اس میں آپ خسارہ میں رہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ دونوں جانب سے صرف اپنے شخصی نفع کے سامنے دوسرے کے نقصان کی کوئی پرواہ نہ کرنے کا نام ربا اور سودی کاروبار ہے جو اصولِ تعاون اور تجارت کے خلاف ہے۔ حاصل یہ ہے کہ نفع کی منصفانہ تقسیم کا نام بیع وتجارت جو باہمی ہمدردی، تعاون تناصر پر مبنی ہے جب کہ ربا خودغرضی، بے رحمی، ہوس پرستی پر۔ پھر دونوں کو برابر کیسے کہا جاسکتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ ربا کے ذریعہ ضرورت مند کی ضرورت پوری ہوتی ہے اس لئے یہ بھی ایک قسم کی امداد ہے سو ظاہر ہے کہ یہ ایک ایسی امداد ہے جس میں ضرورت مند کی تباہی مضمر ہے۔ اسلام تو کہیں مفت ضرورت پوری کرنے کے بعد احسان جتلانے کو بھی ابطالِ صدقہ قرار دیتا ہے۔

﴿لَا تُبْطِلُوْا صَدَقٰتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْاَذٰى﴾[1] وہ اس کو کیسے برداشت کرے گا کہ کسی کی مصیبت سے فائدہ اٹھا کر اس کی وقتی امداد کے معاوضہ میں اس کو دائمی مصیبت میں گرفتار کردیا جائے۔

❷ اس کے علاوہ تجارت میں ایک شخص اپنا مال خرچ کر کے محنت ومشقت سے کام لے کر دوسروں کے لئے ضرورت کی اشیاء مہیا کرتا ہے۔ خریدار اس کے بدلے

---

[1] البقرة: ٢٦٤

لیں اصل مال کی قیمت پر کچھ نفع دے کر اپنی ضرورت کی چیزوں کا مالک بن جاتا ہے اور اس میں لین دین کے بعد کوئی مطالبہ کسی کا نہیں رہتا ہے بخلافِ ربا کے کہ اول تو اس کی زیادتی کسی مال کے معاوضہ میں نہیں بل کہ قرض دے کر مہلت دینے کا معاوضہ ہے جو اسلامی اصول پر انسانی گراوٹ ہے کیوں کہ یہ مہلت بلا معاوضہ ہونی چاہئے۔ اس کے علاوہ ربا کی زیادتی کو ایک مرتبہ ادا کرنے کے بعد بھی مدیون فارغ نہیں ہوجاتا بل کہ ہر سال یا ہر ماہ نئی زیادتی اس کو دینا پڑتی ہے۔ یہاں تک کہ بعض اوقات یہ سلسلۂ زیادت اصل قرض سے بھی بڑھ جاتا ہے۔

۴ بیع وتجارت دولت کی آزادانہ گردش کا ذریعہ ہے جس سے پوری ملت کو فائدہ پہنچتا ہے بخلاف ربا کہ وہ گردش کو صرف چند سرمایہ داروں کے حلقہ میں محدود کردیتا ہے جس سے پوری ملت فقر وافلاس کا شکار ہوجاتی ہے۔[1]

فضائل اور مسائل میں فرق

فضائل اور مسائل میں کئی وجہ سے فرق ہے جس کی بناء پر مبلغین حضرات فضائل کو مسائل سے مقدم اور اپنا موضوع قرار دیتے ہیں۔

۱ مسائل کے تمام تعلقات امورِ حسیات اور امور مشاہدات اور دنیا ہی میں کرنے والے اعمال کے ساتھ ہیں۔ مثلاً ناقضِ وضو اور مفسداتِ صلوٰۃ وغیرہ ہے اور فضائل کے تمام تعلقات امورِ مغیبات اور آخرت کے ساتھ ہیں۔ مثلاً جماعت کے ساتھ نماز پڑھنے سے ستائیس گنا ثواب ملنا اور وضو کے بعد ایک مشہور دعا اَشْھَدُ اَنْ لَّآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ ...... پڑھنے سے جنت کے آٹھ دروازے کھل جانا وغیرہ وغیرہ، یہ سب امور، مغیبات اور امورِ آخرت سے وابستہ ہیں اور ظاہر ہے کہ فضائل کو بار بار بولنے اور سننے سے اور باہم مذاکرہ اور تکرار کرنے سے۔

---

[1] مسئلہ سود صفحہ ۴۶ از مفتی شفیع صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی

(اِذَا تَكَرَّرَ الْكَلَامُ عَلَى السَّمْعِ تَقَرَّرَ عَلَى الْقَلْبِ کے ضابطہ کے مطابق) دل میں امورِ مغیبات اور امورِ آخرت کا جزم ویقین بیٹھ اور جم جاتا ہے جو عینِ ایمان ہے اور چوں کہ ایمان ساری عبادتوں کا مغز اور روح ہے، اس کے بغیر کوئی عبادت ہو ہی نہیں سکتی اور جس شے کے ذریعہ ایمان حاصل کیا جاسکتا ہے وہ شے یقیناً وقطعاً اس شے سے افضل اور مقدم ہوگی جس سے وہ حاصل نہیں کیا جاسکتا کیوں کہ مشہور اور مسلمہ قاعدہ ہے مُقَدِّمَۃُ الْوَاجِبِ وَاجِبٌ یہی وجہ ہے کہ مبلغین حضرات فضائل کو مسائل سے مقدم قرار دیتے ہیں۔

❷ فضائل کا درکار اور ضرورت حیاتِ ابدی کے ساتھ ہے اور مسائل کا درکار حیات فانی کے ساتھ ہے اور ظاہر ہے کہ حیاتِ ابدی، حیاتِ فانی سے افضل ہے، تو فضائل کا درجہ مسائل سے افضل ہوگا یہ ہی وجہ ہے کہ مبلغین حضرات فضائل کو مسائل سے مقدم رکھتے ہیں۔

❸ اللہ تعالیٰ نے انسان کو فطری طور پر منافع اور فوائد پر جان کھپانے والا بنایا ہے۔ اس لئے انسان کے لئے منافع اور فوائد کی خاطر مشکل سے مشکل کام بھی آسان ہے اور ان کو حاصل کرنے کے لئے ہر دم فطری طور پر بطیبِ خاطر تیار رہتا ہے۔ چوں کہ فضائل میں منافع ہی منافع ہیں اس لئے انسان عمل کر کے ان کو حاصل کرنے کے لئے بلاچوں وچرا ایک دم تیار ہوجاتے ہیں اور عمل صحیح ہونے کے لئے مسائل درکار ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ جب لوگ عمل کرنے کے لئے تیار ہوجاتے ہیں تب صحتِ عمل کے لئے مسائل کی ضرورت پڑتی ہے اور عمل کے لئے تیار نہ ہوں تو مسائل کی کوئی ضرورت نہیں سمجھتے۔ یہ بھی وجہ ہے کہ مبلغین حضرات فضائل کو مسائل پر مقدم رکھتے ہیں۔

❹ تبلیغ کا اصل مقصود امت کو مُوَاخَاۃٌ فِی اللّٰہِ اور ﴿اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ اِخْوَۃٌ﴾[1]

---

[1] الحجرات: ۱۰

کا مصداق بنانا ہے۔ تمام امت کو جوڑنا اور باہم برادرانہ تعلقات قائم کرنا یہ فضائل سے ہی ہوسکتا ہے کیوں کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور مسائل میں چوں کہ ائمہ کرام کے بہت اختلاف ہیں چناں چہ حضرت شیخ الحدیث مولانا زکریا صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی فضائلِ تبلیغ میں لکھتے ہیں کہ ائمۂ اربعہ کے یہاں تو شاید ہی فقہ کی کوئی جزئی ہو جو مختلف فیہ نہ ہو، چار رکعت نماز میں نیت باندھنے سے سلام پھیرنے تک تقریباً دو سو مسئلے ائمۂ اربعہ کے یہاں ایسے مختلف فیہ ہیں جو مجھ کوتاہ نظر کی نگاہ سے بھی گذر چکے ہیں اور اس سے زائد نہ معلوم کتنے ہوں گے۔ بہرحال یہ بات ظاہر ہے کہ اگر تبلیغ میں مسائل کو موضوع قرار دیا جائے تو امت میں اتفاق کے بجائے نااتفاقی پیدا ہوجاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تبلیغ میں فضائل، مسائل سے مقدم رکھے گئے ہیں۔

⑤ پہلے بطور مقدمہ جان لیجئے کہ حق تعالیٰ شانہ نے صحابۂ کرام رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمْ کو جامعیت عطا فرمائی تھی۔ وہی مختصر سی جماعت دین کے سارے کام سنبھالنے والی تھی مگر تابعین کے زمانہ میں جب اسلام پھیل گیا اور مسلمانوں کی بڑی جماعت اور جمعیت ہوگئی اور صحابہ کرام رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمْ جیسی جامعیت باقی نہ رہی تو ہر ہر شعبۂ دین کے لئے پوری توجہ سے کام کرنے والی الگ الگ جماعت اللہ تعالیٰ نے پیدا فرمائی۔ محدثین کی مستقل جماعت بننی شروع ہوگئی۔ جس کا کام احادیث کا ضبط اور ان کا پھیلانا تھا۔ فقہائے کرام کی علیحدہ جماعت ہوئی، صوفیاء، قراء، مجاہدین وغیرہ غرض جب کہ ہر شخص کے لئے دین کے تمام شعبوں میں کمال حاصل کرنا انتہائی دشوار ہوگیا اور یہ صفت حق تعالیٰ شانہ نے انبیاء عَلَیْہِمُ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ بالخصوص سیّد الانبیاء عَلَیْہِ اَفْضَلُ الصَّلٰوۃِ وَالسَّلَامِ ہی کو عطا فرمائی تھی تو دین کے ہر ہر شعبے کو سنبھالنے والی الگ الگ جماعت پیدا فرمائی۔ اسی طرح ہر زمانہ میں دین کے ہر ہر شعبہ سنبھالنے کے لئے پوری استعداد اور پوری توجہ کرنے والی الگ الگ جماعت پیدا فرمائی۔

چناں چہ غور سے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانہ میں بھی کلامِ پاک جو اصلِ دین ہے اس کی بقاء واشاعت پر ہی دین کا مدار ہے۔ اس کا سنبھالنا دین کا سنبھالنا ہے۔ اس کی حفاظت کے لئے کئی جماعتیں پیدا کی ہیں۔

① حفاظ کی ایک جماعت الفاظِ قرآن کی حفاظت کے لئے ہے اور ان کا موضوع الفاظِ قرآن کو حفظ اور زبانی یاد کرنا ہے۔

② قراء کی ایک جماعت قرأت اور تلفظِ قرآن کی حفاظت کے لئے ہے ان کا موضوع علمِ تجوید ہے۔

③ اور ایک جماعت معانی قرآن کی حفاظت کے لئے، ان کا موضوع لغات و تفاسیر وغیرہ ہیں۔

④ اور ایک جماعت قرآن کے احکام کی حفاظت یعنی قرآن کے احکام کے مطابق عمل کرنے اور غیروں کو بھی عمل کرانے کے لئے ہے اور وہ یہی تبلیغی جماعت ہے۔ ان کا موضوع اعمال کے فضائل ہیں۔

⑥ مروجہ تبلیغ میں ہر طبقہ کے لوگ شامل ہیں بل کہ اکثر و بیشتر عوام الناس اور ان پڑھ لوگ ہیں اور مسائل بتانا ہر ایک کا کام نہیں بل کہ مخصوص طبقہ مفتی اور جید عالم اور فنِ فقہ کا خاص ملکہ رکھنے والوں کا کام ہے۔ اس لئے کہ اکثر و بیشتر مسائل نہایت لطیف اور عمومی عقل کی استعداد سے بالاتر ہوتے ہیں۔ اگر ہر ایک شخص مسائل بیان کردے تو غلط ہوکر فتنہ کا دروازہ کھل جائے گا۔ نتیجہ یہ نکلے گا کہ امت کی اصلاح کے بجائے گمراہی اور جوڑ اور اتفاق کی بجائے نااتفاقی اور توڑ پیدا ہوگا اور فضائل اور چھ نمبر وغیرہ میں کوئی باریک بات اور خلافِ قیاس اور مافوق العقل امور نہیں ہیں اور ان کو ہر ایک بیان کرسکتا ہے اور سمجھ سکتا ہے۔ اس میں فتنہ برپا ہونے کا کوئی خطرہ نہیں ہے۔ اسی وجہ سے مبلغین حضرات فضائل کو مسائل پر مقدم رکھتے ہیں۔

فَائِدَہ: مسائل مافوق العقل ہیں اور اس کا بتانا ہر ایک کا کام نہیں، اس کے چند

نظائر ہیں۔

❶ حضرت مولانا مزمل صاحب راموی نے اپنا ایک واقعہ بیان کیا ہے کہ میں نے ایک مرتبہ تبلیغی اجتماع میں بروزِ جمعہ تقریر میں سارے مجمع سے سوال کیا کہ بتاؤ غسل میں فرض کتنے ہیں؟ پہلے تو سارا مجمع چپ رہا۔ پھر کسی نے جواب دیا کہ غسل میں فرائض بارہ ہیں۔ کسی نے کہا بائیس، کسی نے کہا تیس اور کسی نے کہا چار ہیں۔ پھر کہا گیا کہ ہر ایک اپنے اپنے دلائل بتاؤ۔ ایک نے جواب دیا جب وضو کے اندر چار فرائض ہیں جس کے ذریعہ حدثِ اصغر کو پاک کیا جاتا ہے اور غسل جس سے حدثِ اکبر کو پاک کیا جاتا ہے۔ غسل میں وضو سے تین گنا فرض زیادہ ہونا چاہئے اور چار کا تین گنا بارہ ہے اس لئے میں نے غسل میں بارہ فرض بتائے ہیں۔ دیکھئے عقل کے تقاضے اور شریعت کے فیصلہ میں کتنا تفاوت ہے جب کہ شریعت نے غسل میں تین فرض بتلائے ہیں۔

❷ موزہ پر مسح کرنے کے مسئلہ میں عقل کا تقاضا یہ ہے کہ موزہ کے تلوے کی طرف مسح کرلے۔ اوپر کی طرف مسح نہ کرے، کیوں کہ نجاست وغیرہ اس جانب لگتی ہے لیکن شریعتِ مطہرہ کا فیصلہ اس کے بالکل برعکس ہے کہ موزہ کے اوپر کی طرف مسح کرے۔ تلوے کی طرف مسح نہ کرے۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت علی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ فرماتے ہیں: "لَو كَانَ الدِّيْنُ بِالرَّأْيِ لَكَانَ بَاطِنُ الْخُفِّ أَوْلٰى بِالْمَسْحِ مِنْ ظَاهِرِهٖ وَلٰكِنِّيْ رَأَيْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ -صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- يَمْسَحُ عَلٰى ظَاهِرِهٖ دُوْنَ بَاطِنِهٖ" اگر دین عقل اور رائے کے مطابق ہوتا تو موزہ کی نچلی جانب کا مسح اوپر کے مقابلہ میں راجح ہوتا، لیکن میں نے حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کو موزہ کی نچلی جانب کے بجائے اوپر کے حصہ پر مسح فرماتے دیکھا ہے۔[1]

❸ پیچھے کی راہ سے ہوا نکلے تو عقل کا تقاضا یہ ہے کہ اسی راہ کو دھو ڈالے، کیوں کہ

---

[1] نورالانوار: ص ۲۱٤

بدبو دار ہوا اس سے نکلی ہے۔ اب شریعت کا فیصلہ یہ ہے کہ اس جگہ کو دھونے کی ضرورت نہیں، بل کہ وضو میں اعضائے مخصوصہ کو دھونے سے آدمی پاک ہوجاتا ہے۔

۴ اگر کوئی ماکول اللحم جانور مرجائے تو وہ اللہ تعالیٰ نے مارا ہے جو شریعت کے فیصلہ کے مطابق حرام ہے، اس کو کھانا جائز نہیں اور جو شرع کے قاعدہ کے مطابق ذبح ہوجائے وہ انسان نے مارا ہے، وہ حلال ہے، اس کو کھانا جائز ہے۔ حالاں کہ عقل کا تقاضا اس کے بالکل خلاف اور عکس ہے کہ جو جانور بذاتِ خود مرگیا وہ حلال ہونا چاہئے، کیوں کہ وہ مالک یعنی اللہ تعالیٰ نے مارا ہے اور جو انسان نے ذبح کیا وہ حرام ہونا چاہے، کیوں کہ وہ انسان نے مارا ہے جس طرح کوئی شخص بذاتِ خود مرجائے تو اس کے متعلق کوئی بات نہیں، کیوں کہ وہ اللہ تعالیٰ نے مارا ہے۔ اگر کسی شخص نے کسی کو مار ڈالا ہو تو اس سے قصاص اور بدلہ لیا جاتا ہے۔

۵ جس طرح چچا کو اپنے بھتیجے کی جائیداد سے میراث ملتی ہے، عقل کا تقاضا یہ ہے کہ پھوپھی کو بھی اپنے بھتیجے کی جائیداد سے میراث ملنی چاہئے، کیوں کہ دونوں کے دونوں اس کی قرابت میں برابر ہیں۔ جب کہ شریعت کا فیصلہ اس کے بالکل برعکس ہے کہ چچا کے موجود ہونے کی حالت میں پھوپھی کو میراث نہیں ملتی۔

۶ اگر کسی عورت کو نماز کی حالت میں حیض آگیا تو اس نماز کی قضا واجب ہوگی یا نہیں۔ عقل کا تقاضا یہ ہے کہ اگر وہ نماز فرض ہو تو قضا کرے گی اور اگر نفل ہو تو قضا نہیں، کیوں کہ فرض کا درجہ نفل سے ستر گنا زیادہ ہے، یا کم از کم اگر قضا ہو تو دونوں کی قضا ہو۔ اگر قضا نہ ہو تو دونوں کی نہ ہونی چاہئے۔ شریعت کا فیصلہ اس کے بالکل خلاف اور اس کے برعکس ہے کہ اگر وہ نماز فرض ہو تو معاف ہے، قضا واجب نہیں اور اگر وہ نماز نفل یا سنت ہو تو معاف نہ ہوگی، بل کہ قضا کرے گی۔[1]

---

[1] ردالمحتار، كتاب الطهارة، باب الحيض: ۲۹۱/۱

۷ اگر چھوٹے کنویں کے اندر کوئی چھوٹا سا جانور مر جائے جس سے پانی ناپاک ہوجائے تو عقل کا تقاضا یہ ہے کہ دوسرے پاک کنویں وغیرہ سے پاک پانی اس کنویں کے اندر ڈال دے۔ جس میں جانور مرگیا ہے، تاکہ پانی زیادہ ہوجائے اور نجاست اثر نہ کرسکے اور شریعت کا فیصلہ اس کے خلاف اور برعکس ہے کہ کچھ مقدار پانی اس کنویں سے نکال ڈالنے سے باقی پانی پاک ہوجاتا ہے۔

۸ اگر کوئی عورت دن کے شروع میں جان بوجھ کر روزہ توڑ ڈالے پھر سورج غروب ہونے سے پہلے پہلے اسے حیض یا نفاس آگیا، یا کوئی شخص دن کے شروع میں جان بوجھ کر روزہ توڑ ڈالے، پھر سورج غروب ہونے سے پہلے پہلے مسافر بن گیا تو ان دونوں صورتوں میں عقل کا تقاضا یہ ہے کہ دونوں پر قضا اور کفارہ لازم ہو، کیوں کہ دونوں جان بوجھ کر روزہ توڑنے والے ہیں، لیکن شریعت کا فیصلہ اس کے بالکل خلاف اور برعکس ہے کہ ان دونوں پر کفارہ واجب نہیں۔ صرف قضا لازم ہے۔[1]

۹ قربانی کے لئے کسی نے جانور خریدتے وقت غیروں کی شرکت کرنے کی نیت نہ کی تھی بل کہ پورا جانور اپنی طرف سے قربانی کرنے کا ارادہ تھا۔ اب اس میں غیروں کو شریک کرنا جائز ہوگا یا نہ ہوگا تو عقل اور قیاس کہتا ہے اگر وہ شخص صاحبِ نصاب غنی ہے تو غیروں کو شریک کرنا جائز نہیں کیوں کہ پوری قربانی کرنا اس کے لئے مشکل نہیں ہے آسان ہے۔ اگر وہ شخص غریب ہو تو شرکت کرنا جائز ہونا چاہئے۔ کیوں کہ وہ بے چارا غریب ہے اسے ایک مکمل جانور اکیلا قربانی کرنا مشکل اور بھاری ہے ورنہ کم از کم اگر شرکت جائز ہو تو دونوں کے لئے ہو۔ اگر نہ ہو تو دونوں کے لئے نہ ہو لیکن شریعت میں معاملہ اس کے بالکل برعکس ہے۔ شریعت کا فیصلہ یہ ہے کہ اگر وہ شخص مالدار ہو کہ جس پر قربانی واجب ہو تو اس کے لئے غیر کو شریک کرنا جائز ہے۔ اور اگر وہ شخص غریب ہو جس پر قربانی واجب نہیں تو غیر کو اس میں شریک

---

[1] خانیہ برحاشیہ ھندیہ: ۲۱۵/۱

کرنا جائز نہیں۔

⑩ اگر کسی کی قربانی کا جانور خریدنے کے بعد کہیں گم ہوگیا، اس کے لئے دوسرا جانور خریدا پھر وہ بھی گم ہوگیا پھر تیسرا خریدا وہ بھی گم ہوگیا، پھر چوتھا خریدا وہ بھی گم ہوگیا، پھر پانچواں خریدا حسنِ اتفاق ایسا ہوا کہ قربانی کے روز وہ سب کے سب جانور مل گئے تو عقل و قیاس کہتا ہے اگر وہ شخص غریب ہو تو ایک جانور قربانی کرے کیوں کہ بے چارہ غریب ہے۔ سب کے سب قربانی کرنا پڑے تو بھاری اور گراں ہوگا اور اگر وہ شخص مالدار ہو تو اسے سب قربانی کرنا واجب ہونا چاہئے اس لئے کہ مالدار کے لئے مشکل اور بھاری نہیں ہے، آسان ہی آسان ہے یا کم از کم اگر سب کی قربانی واجب ہو تو دونوں پر ہو اگر نہ ہو تو دونوں پر نہ ہو لیکن شریعتِ مطہرہ کا فیصلہ اس کے بالکل برعکس ہے کہ اگر ایسا اتفاق ہو تو غنی و مالدار پر ایک ہی جانور کی قربانی کرنا واجب ہے۔ اگر غریب ہو جس پر قربانی واجب نہیں تو سب جانوروں کی قربانی اس پر واجب ہے۔ یہاں چند مسائل بطور نمونہ ذکر کئے گئے ہیں ورنہ اس جیسے مسائل کتبِ فقہ و فتاویٰ میں ہزاروں کی تعداد میں موجود ہیں جو کہ باریک دلائل پر مبنی ہیں، جن دلائل تک رسائی ہر ایک کے بس کی بات نہیں۔

كَمَا لَا يَخْفٰى عَلٰى مَنْ لَه أَدْنٰى مُمَارَسَةٌ بِكُتُبِ الْفِقْهِ وَالْفَتَاوٰى



باب چہارم

اصولِ فقہ کا بیان

اصطلاحاتِ ضروریہ

جو احکامِ الٰہی بندوں کے افعال و اعمال سے متعلق ہیں ان کی آٹھ قسمیں ہیں۔فرض، واجب، سنت، مستحب، حرام، مکروہ تحریمی، مکروہ تنزیہی، مباح۔

❶ فرض وہ ہے جو دلیلِ قطعی سے ثابت ہو اور اس کا بغیر عذر چھوڑنے والا فاسق اور عذاب کا مستحق ہوتا ہے اور اس کا منکر کافر ہے۔

پھر اس کی دو قسمیں ہیں۔ فرضِ عین اور فرضِ کفایہ۔ فرضِ عین وہ ہے جس کا کرنا ہر ایک پر ضروری ہے اور جو کوئی اس کو بغیر کسی عذر کے چھوڑے وہ مستحق عذاب اور فاسق ہے۔ جیسے پنج وقتہ نماز اور جمعہ کی نماز وغیرہ۔

فرضِ کفایہ وہ ہے جس کا کرنا ہر ایک پر ضروری ہے مگر بعض لوگوں کے ادا کرنے سے ادا ہو جائے گا اور اگر کوئی ادا نہ کرے تو سب گناہ گار ہوں گے جیسے جنازہ کی نماز وغیرہ۔ اس باب کے آخر میں فرضِ عین اور کفایہ کا تفصیلی فرق آرہا ہے۔

❷ واجب وہ ہے جو دلیلِ ظنی سے ثابت ہو اس کا بلاعذر ترک کرنے والا فاسق اور مستحقِ عذاب ہے بشرطیکہ کسی تاویل اور شبہ کے ساتھ چھوڑے اور جو اس کا منکر ہے وہ فاسق ہے کافر نہیں۔

۳ سنت وہ فعل ہے جس کو نبی ﷺ یا صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے کیا ہو اور اس کی دو قسمیں ہیں۔ سنتِ موکدہ اور سنتِ غیر موکدہ۔ سنت موکدہ وہ فعل ہے جس کو نبی ﷺ یا صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے ہمیشہ کیا ہو اور بغیر کسی عذر کے ترک نہ کیا ہو۔ لیکن ترک کرنے والے پر کسی قسم کا زجر اور تنبیہ نہ کی ہو اس کا حکم بھی عمل کے اعتبار سے واجب جیسا ہے۔ یعنی بلا عذر چھوڑنے والا اور اس کی عادت ڈالنے والا فاسق اور گناہ گار ہے اور نبی ﷺ کی شفاعت سے محروم رہے گا۔ ہاں اگر کبھی چھوٹ جائے تو مضائقہ نہیں مگر واجب کے چھوڑنے میں بہ نسبت اس کے چھوڑنے کے گناہ زیادہ ہے۔ سنتِ غیر موکدہ وہ فعل ہے جس کو نبی ﷺ یا صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے کیا ہو اور بغیر کسی عذر کبھی ترک بھی کیا ہو اس کا کرنے والا مستحقِ ثواب ہے اور چھوڑنے والا مستحقِ عذاب نہیں اور اس کو سنتِ زائدہ اور سنتِ عادیہ بھی کہتے ہیں۔

۴ مستحب وہ فعل ہے جس کو نبی ﷺ یا صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے کیا ہو۔ لیکن دواماً نہیں بل کہ کبھی کبھی اسے کیا ہو اور اس کا کرنے والا مستحقِ ثواب ہے، نہ کرنے والا مستحقِ عذاب و گناہ نہیں اور اس کو اصطلاحِ فقہ میں نفل، مندوب اور تطوع بھی کہتے ہیں۔

۵ حرام وہ ہے جو دلیلِ قطعی سے ثابت ہو اس کا منکر کافر اور اس کا بے عذر کرنے والا فاسق اور مستحقِ عذاب ہے۔

۶ مکروہ تحریمی وہ ہے جو دلیلِ ظنی سے ثابت ہو، اس کا منکر فاسق ہے جیسے کہ واجب کا منکر فاسق ہے اور اس کا بغیرِ عذر کرنے والا گناہ گار اور مستحقِ عذاب ہے۔

۷ مکروہ تنزیہی وہ فعل ہے جس کے نہ کرنے میں ثواب ہو اور کرنے میں عذاب نہ ہو۔

۸ مباح وہ فعل ہے جس کے کرنے میں ثواب نہ ہو اور نہ کرنے میں عذاب نہ ہو۔[1]

---

[1] انتخاب بہشتی زیور: ۳/۱۱

مطلق فرض اور واجب میں فرق

فرض وہ ہے کہ جس کا ثبوت دلیلِ قطعی سے ہو اور شک وشبہ کی گنجائش اور زیادت ونقصان کا احتمال نہ ہو اور واجب وہ ہے جس کا ثبوت دلیلِ ظنی سے ہو۔ فرض اور واجب میں اعتقادی فرق ہے عملی کوئی فرق نہیں کہ فرض کا منکر کافر ہے اور واجب کا منکر کافر نہیں۔ اس طور پر کہ دلیلِ ظنی کے ساتھ عمل کا اعتقاد نہ رکھے البتہ بطریقِ تحقیر واجب کا منکر ہو تو وہ کافر ہے کیوں کہ "اِنَّ التَّھَاوُنَ بِالشَّرِیْعَةِ کُفْرٌ" اور عملی اعتبار سے فرض اور واجب میں کوئی فرق نہیں۔ جس طرح فرض کا ادا کرنا ضروری ہے اسی طرح واجب کا ادا کرنا بھی ضروری ہے۔ جس طرح فرض کی قضا ضروری ہے اسی طرح واجب کی قضا بھی ضروری ہے۔ جس طرح تارکِ فرض مستحقِ عذاب ہے اسی طرح تارکِ واجب بھی مستحقِ عذاب ہے اور جس طرح تارکِ فرض بلا عذر فاسق ہے اسی طرح واجب کو بلا عذر چھوڑنے والا فاسق ہے جس طرح میت کی جانب سے وصیت کی صورت میں فرض کا فدیہ ادا کرنا ضروری ہے اسی طرح واجب کا بھی ضروری ہے۔[1]

نماز کے اندر فرض اور واجب میں فرق

نماز کے اندر واجب اور فرض کے درمیان جو فرق ہے اس کی مثال ایسی ہے کہ جیسے مرکباتِ حسیہ میں چار چیزیں ضروری ہیں۔ علتِ فاعلی، علتِ صوری، علتِ مادی، علتِ غائی۔ علتِ فاعلی پہلے موجود ہوتی ہے اور علتِ غائی بعد میں ہوتی ہے اور علتِ مادی اور صوری مرکب کے ساتھ ساتھ رہتی ہیں لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ علتِ صوری کا مادی کے بغیر وجود ہی نہیں ہوسکتا اور علتِ مادی کا بلا صوری کے وجود ناقص ہوتا ہے جیسے لکڑی کا وجود نہ ہو تو تخت کا وجود ہی نہیں ہوسکتا اور لکڑیاں ہو لیکن

---

[1] نور الانوار، شیخ الحدیث کی تقریر

صورت تخت کی سی نہ ہو تو وجود تو ہوجاتا ہے، مگر ناقص ہوتا ہے۔ گویا وہ مقوِم ہوتا ہے اور صورت مکمل ہوتی ہے۔ یہی حال مرکباتِ شرعیہ کا ہے بعض شرعی چیزیں ایسی ہیں کہ ان کے بغیر وجود ہوجاتا ہے، مگر ناقص ہوتا ہے، یہ واجب ہیں اور جو چیزیں بمنزلہ علتِ صوری کے ہیں وہ واجب ہیں۔ گویا فرائض مقوِم عبادت ہیں اور واجبات مکملِ عبادت ہیں۔

واجب اور جائز میں فرق

اِعْلَمْ أَنَّ الْجَائِزَ يُطْلَقُ عَلٰى مَعَانٍ مِنْهَا مَالَا يَمْتَنِعُ عَقْلًا وَمِنْهَا مَا اسْتَوَى الْأَمْرَانِ أَيِ الْفِعْلَ وَالتَّرْكَ فِيْهِ شَرْعاً وَهُوَ الْمُبَاحُ وَمِنْهَا مَاتَعَارَضَ الْأَدِلَّةُ الشَّرْعِيَّةُ فِيْهِ كَسُؤْرِ الْحِمَارِ فَإِنَّ بَعْضَ الدَّلَائِلِ الشَّرْعِيَّةِ تَدُلُّ عَلَى الطَّهَارَةِ وَبَعْضَهَا عَلَى النَّجَاسَةِ وَمِنْهَا مَالَا يَمْتَنِعُ شَرْعاً أَيْ مَاحَكَمَ الشَّارِعُ بِعَدَمِ الْحَرَجِ فِيْهِ وَهٰذَا الْجَوَازُ هُوَ الْجَوَازُ الَّذِيْ يَشْمَلُ الْوَاجِبَ وَالْمَنْدُوْبَ وَالْمُبَاحَ وَهُوَ جِنْسُ الْوَاجِبِ فَإِنَّ الْوَاجِبَ عِبَارَةٌ عَمَّا الْحَرَجُ فِيْ تَرْكِهٖ وَلَا حَرَجَ فِيْ فِعْلِهٖ.[1]

پہلے ایک بات بطور مقدمہ ذہن نشین کر لیجیے کہ لفظِ ''جائز'' کا کئی معنی پر اطلاق ہوتا ہے۔

❶ جو عقل کے اعتبار سے ممتنع نہ ہو۔

❷ جس کا شرع کے اعتبار سے کرنا اور نہ کرنا دونوں یکساں ہیں جس کو مباح کہا جاتا ہے۔

❸ جس میں دلائل آپس میں متعارض ہوں۔ جیسے ''سورِ حمار'' کہ بعض شرعی دلائل طہارت پر اور بعض شرعی دلائل نجاست پر ہیں۔

---

[1] نورالانوار: ص۱۵ حاشیہ: ۱۵

④ جس کا کرنا شرع کے اعتبار سے ممنوع نہیں یعنی شارع نے اس کو کرنے میں عدمِ حرج کا حکم دیا اور اسی جواز کے اندر واجب، مندوب اور مباح سب شامل ہیں اور واجب کا مفہوم یہ ہے کہ نہ کرنے میں حرج ہے کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ حاصلِ فرق یہ نکلا کہ جواز عام ہے اور واجب خاص ہے۔ جس کو عموم خصوص مطلق کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں کیوں کہ ایک اصولی مسلمہ قاعدہ ہے کہ ہر چیز کا فرض اور واجب اور سنت اور مستحب ہونے سے پہلے جواز کے درجہ میں ہونا ضروری ہے۔ اس لئے واجب کا ہر ہر فرد جواز میں داخل ہے جس طرح انسان کا ہر ہر فرد حیوان میں داخل ہے لیکن جواز کا ہر ہر فرد واجب میں داخل نہیں بل کہ بعض افراد اس میں داخل ہیں جس طرح حیوان کا ہر ہر فرد انسان کے اندر داخل نہیں بل کہ حیوان کے بعض افراد انسان کے اندر داخل ہیں۔

احکامِ فرائض اور احکامِ نوافل میں درجہ کے اعتبار سے فرق

پہلے بطور تمہید ایک بات آپ کے ذہن میں ہونی چاہئے کہ ترمذی شریف کی ایک روایت میں آیا ہے کہ حضرت ابوہریرہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے فرمایا کہ نبی اکرم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے ارشاد فرمایا:

”قیامت میں آدمی کے اعمال میں سے سب سے پہلے فرض نماز کا حساب کیا جائے گا۔ اگر نماز اچھی نکل آئی تو وہ شخص کامیاب ہوگا اور بامراد ہوگا۔ اگر نماز بے کار ثابت ہوئی تو وہ نامراد ہوگا اور اگر کچھ نماز میں کمی پائی گئی تو ارشادِ خداوندی ہوگا کہ دیکھو اس بندہ کے پاس کچھ نوافل بھی ہیں جن سے فرضوں کو پورا کردیا جائے۔ اگر نکل آئیں تو ان سے فرضوں کی تکمیل کردی جائے گی۔ اس کے بعد اسی طرح باقی اعمال روزہ، زکوٰۃ وغیرہ کا حساب ہوگا۔[1]“

---

[1] ترمذی، کتاب الصلوٰۃ، باب ماجاء ان اوّل ما یحاسب ......: ۹۴/۱

دوسری حدیث میں یہ مضمون خوب وضاحت سے آیا ہے۔ البتہ اس سے اتنا زیادہ ہے کہ ان سب چیزوں سے نوافل ملا کر بھی اگر نیکیوں کا پلہ بھاری ہوگیا تو وہ شخص خوشی خوشی جنت میں داخل ہوجائے گا ورنہ جہنم میں پھینک دیا جائے گا۔ یہاں غور طلب بات یہ ہے کہ کتنے نوافل سے ایک فرض پورا ہوگا۔ اس کے بارے میں ملا علی قاری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے مرقات الصعود میں لکھا ہے کہ ایک فرض کی کمی کی ستر نوافل سے تکمیل کردی جائے گی۔ لہٰذا دو رکعت فرض نماز کی تکمیل کے لئے ایک سو چالیس رکعتیں نفل نماز، ایک فرض روزہ کی تکمیل کے لئے ستر عدد نفل روزے درکار ہوں گے۔ اب فرض عبادت اور نفل عبادت کے اندر ستر درجہ کا فرق بخوبی معلوم ہوگیا۔

فَائِدَۃ: دراصل یہ مسئلہ اس حدیث شریف سے ماخوذ ہے۔

قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ -صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-: مَنْ تَقَرَّبَ فِيْهِ (اَیْ رَمَضَانَ) بِخَصْلَةٍ كَانَ كَمَنْ أَدّٰى فَرِيْضَةً فِيْمَا سِوَاهُ وَمَنْ أَدّٰى فَرِيْضَةً فِيْهِ كَانَ كَمَنْ أَدّٰى سَبْعِيْنَ فَرِيْضَةً فِيْمَا سِوَاهُ۔[1]

یعنی جو شخص اس مہینہ یعنی رمضان میں کوئی نفل نیکی کرے وہ ایسا ہے جیسا کہ غیرِ رمضان میں کوئی فرض ادا کیا اور جو شخص اس مہینہ میں کوئی فرض ادا کرے وہ ایسا ہے جیسا کہ غیرِ رمضان میں ستر فرائض ادا کرے۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ رمضان المبارک کی عبادت میں غیرِ رمضان کی عبادت سے ستر گنا ثواب زیادہ ہے۔ جب رمضان کی نفل عبادت کا ثواب فرض عبادت کے برابر ہے تو معلوم ہوا نفل عبادت بھی اس ضابطے کے مطابق ستر گنا ثواب زیادہ ہوکر فرض کے برابر ٹھہری۔ یہاں سے علمائے کرام نے فرض و نفل کے درمیان ستر درجہ کے فرق کے مسئلہ کا استنباط کیا ہے۔ نیز یہاں ضمنی طور پر یہ مسئلہ بھی

---

[1] شعب الایمان: ۳۰۵/۳، صحیح ابن خزیمة: ۱۹۱/۳

جان لینا چاہئے کہ فرض کی قضا پڑھنا افضل ہے یا نوافل افضل ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے جس شخص کے ذمہ فرض باقی ہے اس کو نوافل کے بجائے فرض کی قضا کرنا چاہئے۔ اس کی دو وجہ ہیں:

❶ اگر فرض ذمہ میں رہ گیا ہو تو مواخذہ ہوگا اور نفل نہ پڑھنے سے کوئی مواخذہ نہ ہوگا۔

❷ اگر فرض کی قضا کرے تو ایک فرض سے ایک فرض کی تکمیل ہوگی۔ اگر نوافل پڑھے تو ستر نوافل سے ایک فرض کی تکمیل ہوگی لیکن یاد رہے کہ قضاء کا نفل سے افضل ہونا مطلق نہیں بل کہ اگر اسبابِ ظاہرہ کے پیشِ نظر موت سے پہلے قضا نمازوں سے سبکدوشی کی توقع ہو تو نوافل ماثورہ چاشت، اوابین اور صلوٰۃ التسبیح وغیرہ کو قضا پر مقدم کر سکتے ہیں اور اگر قضاء نمازیں بہت زیادہ ہوں اور عمر کم نظر آ رہی ہو تو اصولاً قضا کو نوافل پر ترجیح ہوگی۔[1]

اَلِاشْتِغَالُ لِقَضَاءِ الْفَوَائِتِ أَوْلٰی وَأَهَمُّ مِنَ النَّوَافِلِ إِلَّا سُنَنَ الْمَفْرُوْضَةِ وصَلٰوةَ الضُّحیٰ وَصَلٰوةَ التَّسْبِيْحِ وَالصَّلٰوةَ الَّتِيْ رُوِيَتْ فِيْهَا الْأَخْبَارُ ...... أَيْ كَتَحِيَّةِ الْمَسْجِد وَالْأَرْبَعِ قَبْلَ الْعَصْرِ وَالسُّنَّةِ بَعْدَ الْمَغْرِبِ.[2]

عبادت بدنی اور عبادت مالی اور دونوں کے مجموعہ مرکب میں فرق

اصولی طور پر تمام احکام کی تین قسمیں ہیں۔ ایک عبادتِ بدنی جیسے نماز، روزہ۔ دوسری عبادتِ مالی، جیسی زکاۃ، صدقہ، صدقہ فطر، قربانی وغیرہ۔ تیسری وہ عبادت جو بدنی اور مالی کا مجموعہ ہو۔ اس میں کچھ مال بھی خرچ ہوتا ہے اور کچھ جسمانی مشقت

[1] کما فی رد المحتار [2] ۶۸۸/۱، بحوالہ احسن الفتاویٰ: ۲۰/٤

بھی اٹھانی پڑتی ہے جیسے حج، عمرہ وغیرہ۔ ان تینوں قسم کے احکام میں اس طرح سے فرق ہے کہ عبادتِ بدنی میں ایک کا فرض کوئی دوسرا مطلقاً ادا کر نہیں سکتا اور عبادتِ مالیہ میں مطلقاً ایک کا فرض دوسرا ادا کر سکتا ہے۔ جس طرح کسی پر زکاۃ فرض ہے وہ کسی کو بھی اپنا وکیل بنا کر اس کے ذریعہ زکاۃ ادا کرا سکتا ہے۔ اس کا مسلمان ہونا بھی شرط نہیں اور اسی طرح کوئی دوسرا آدمی اپنے مال سے کسی دوسرے کی زکاۃ اس کی اجازت کے ساتھ ادا کر سکتا ہے۔ تیسری قسم وہ عبادت جو مالی اور بدنی سے مرکب ہو اس کا حکم یہ ہے کہ خود ادائیگی پر قادر ہونے کی حالت میں تو کوئی دوسرا اس کی طرف سے ادا نہیں کر سکتا۔ خود قدرت نہ ہو تو ضرورت کے وقت دوسرا اس کا فرض شرائط کے ساتھ ادا کر سکتا ہے۔ جن کی تفصیل کے لئے جواہر الفقہ[1] ملاحظہ ہو۔

حاجت، ضرورت اور منفعت میں فرق

عام طور پر انسان ہر حاجت کو ضرورت اور اضطرار کا درجہ دیتے ہیں حالاں کہ اصطلاحِ قرآن میں ان دونوں میں بڑا فرق ہے۔ اس لئے مناسب ہے کہ حاجت، ضرورت، منفعت وغیرہ اصطلاحی الفاظ کی تعریفات اور ان کے احکام، تفصیل سے لکھ دیئے جائیں کہ قرآن کریم نے ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَا اِثْمَ عَلَيْهِ﴾[2] جس حال کو اضطرار اور ضرورت قرار دیا ہے اس کی تفصیل یہ ہے: علامہ حموی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے شرح الاشباہ والنظائر میں بحوالہ فتح القدیر نقل کیا ہے کہ یہاں پانچ درجے ہیں۔ ضرورت، حاجت، منفعت، زینت، فضول۔[3]

لفظِ ضرورت ضرر سے مشتق ہے۔ جس کے لغوی معنی نقصان کے ہیں۔ اسی معنی کو لے کر ضرورت کو ضرورت اس لئے کہتے ہیں کہ جس کے نہ کرنے میں نقصان ہے، پھر اسی لفظ ہی سے اضطرار ماخوذ ہے جو بابِ افتعال کا مصدر ہے۔ (صوفی

---

[1] ۴۹۷/۱ [2] بقرہ: ۱۷۳ [3] حموی شرح الاشباہ: ص ۱۰۸

قاعدے کے مطابق تا کو طا سے بدل دیا گیا) شرعی اصطلاح میں ضرورت کی تعریف یہ ہے کہ اگر ممنوع استعمال نہ کرے تو یہ شخص ہلاک یا قریب الموت ہو جائے گا۔ یہی صورت اضطرار کی ہے۔ اس حالت میں حرام وممنوع چیز کا استعمال چند شرائط کے ساتھ جائز ہو جاتا ہے۔ حاجت کے معنی ہیں کہ اگر وہ ممنوع چیز کا استعمال نہ کرے تو ہلاک تو نہیں ہوگا مگر مشقت اور تکلیفِ شدید ہوگی۔ یہ صورت اضطرار کی نہیں۔ اس لئے اس کے واسطے روزے، نماز، طہارت وغیرہ کے بہت سے احکام میں رعایت اور سہولتیں تو دی گئی ہیں مگر ایسی حالت میں حرام چیزیں نصِ قرانی کے تحت حلال نہیں ہوں گی۔ منفعت یہ ہے کہ کسی چیز کے استعمال کرنے سے اس کے بدن کو فائدہ پہنچے، لیکن نہ کرنے سے کوئی سخت تکلیف یا ہلاکت کا خطرہ نہیں جیسے عمدہ قسم کے کھانے اور مقوی غذائیں اس حالت کے لئے نہ کوئی حرام حلال ہوتا ہے نہ روزہ کا افطار جائز ہوتا ہے۔ مباح اور جائز طریقوں سے یہ چیزیں حاصل ہوسکیں تو استعمال کرلے اور نہ حاصل ہوسکیں تو صبر کرلے۔ زینت جس سے بدن کی کوئی خاص تقویت بھی نہیں محض تفریح وخواہش ہے۔ اس کام کے لئے کسی ناجائز چیز کے جائز ہونے کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ فضول وہ ہے جو زینت اور مباح کے دائرہ سے بھی آگے ہو، اس کا حکم بھی ظاہر ہے کہ اس کے لئے احکام میں کوئی رعایت ہونے کے بجائے اس فضول کی مخالفت احادیثِ صحیحہ میں وارد ہے۔

ظرف اور معیار میں فرق

اِعْلَمُوا أَنَّ الْفَرْقَ بَيْنَهُمَا أَنَّ الظَّرْفَ مَالَا يَكُوْنُ الْفِعْلُ الْمَامُوْرُ بِهٖ وَاقِعاً فِيْهِ مُقَدَّراً بِهٖ فَلَا يَزِيْدُ بِطُوْلِ الْوَقْتِ وَلَا يَنْقُصُ بِقَصْرِهٖ بَلْ يَفْضُلُ فِيْهِ عَنْ أَدَاءِ الْفِعْلِ الْمَأْمُوْرِ بِهٖ كَوَقْتِ الصَّلٰوةِ فَإِنَّ الْوَقْتَ فِيْهَا يَفْضُلُ عَنِ الْأَدَاءِ وَالْمِعْيَارُ مَايَكُوْنُ الْفِعْلُ الْمَأْمُوْرُ بِهٖ وَاقِعًا فِيْهِ

مُقَدَّراً بِهٖ أَيْ هُوَالَّذِيْ اِسْتَوْعَبَ الْمُوَقَّتَ بِالْمَأْمُوْرِ بِهٖ وَلَا يَفْضُلُ عَنْهُ وَلَا يَنْقُصُ فَيَطُوْلُ بِطُوْلِهٖ وَيَقْصُرُهُ بِقَصْرِهٖ كَالنَّهَارِ لِلصِّيَامِ فَإِنَّ الصِّيَامَ يَطُوْلُ بِطُوْلِ النَّهَارِ وَيَقْصُرُ بِقَصْرِهٖ فَيَكُوْنُ مِعْيَارًا.[1]

یعنی ظرف اور معیار میں فرق اس طرح بیان کیا جاتا ہے کہ ظرف اس وقت کو کہا جاتا ہے کہ جس کے اندر شریعت کی طرف سے جو کام کرنے کا حکم دیا گیا ہے وہ کام اسی پورے وقت کے ساتھ مشغول اور منحصر نہیں ہے تاکہ وقت کے دراز ہونے کی صورت میں وہ کام بھی دراز ہوجائے اور وقت کے مختصر ہونے کی صورت میں وہ کام بھی مختصر ہوجائے بل کہ وہ کام اس وقت میں ادا کرنے کے بعد بھی وقت کا کچھ حصہ بچایا جاسکتا ہے۔ جیسا کہ نماز کے لئے وقت ظرف ہے نماز اپنے وقت میں ادا کرنے کے بعد وقت کا کافی حصہ بچ جاتا ہے اور معیار اس وقت کو کہا جاتا ہے کہ جس کے اندر شریعت کی طرف سے جو کام کرنے کا حکم دیا گیا ہے وہ کام پورے وقت کے ساتھ بالکل محیط و منحصر اور مشغول ہوتا ہے نہ وہ کام ادا کرنے کے بعد وقت کا کچھ حصہ بچ جاتا ہے نہ وہ کام ادا ہونے سے پہلے وقت کا کچھ حصہ ختم ہوجاتا ہے۔ اس لئے وقت کے دراز ہونے کی صورت میں وہ کام بھی دراز ہوجاتا ہے اور مختصر ہونے کی صورت میں وہ کام بھی مختصر ہوجاتا ہے۔ جیسا کہ روزہ کہ اس میں وقت یعنی دن معیار ہے۔ ظاہر ہے کہ دن کے لمبا ہونے کی صورت میں روزہ بھی لمبا ہوجاتا ہے اور دن کے مختصر ہونے کی صورت میں روزہ بھی مختصر ہوجاتا ہے۔

تخییر اور اِباحت میں فرق

اِعْلَمُوْا أَنَّ صَاحِبَ التَّوْضِيْحِ قَالَ فِي التَّوْضِيْحِ: "إِنَّ التَّخْيِيْرَ مَنْعُ الْجَمْعِ فَالْمُرَادُ فِيْهِ أَحَدُهُمَا فَلَا يَمْلِكُ الْجَمْعَ بَيْنَهُمَا وَالإِبَاحَةُ

---

[1] نورالانوار: ص۵۲

مَنْعُ الْخُلُوِّ فَيَمْلِكُ الْجَمْعَ بَيْنَهُمَا وَمَعْرِفَةُ الْفَرْقِ بَيْنَ التَّخْيِيْرِ وَالْإِبَاحَةِ يَكُوْنُ مِنْ خَارِجٍ بِدَلَالَةِ الْحَالِ وَالْمَقَالِ۔"[1]

یعنی صاحبِ توضیح نے لفظِ تخییر اور اباحت میں فرق اس طرح واضح فرمایا ہے کہ لفظِ تخییر، مانعة الجمع کے درجہ میں ہے یعنی دو چیزوں کا اس طرح ہونا کہ دونوں یک بارگی جمع نہیں ہوسکتیں لیکن دونوں رفع یعنی نفی ہوسکتی ہیں اور اباحت مانعة الخلو کے درجہ میں ہے یعنی دو چیزوں کا اس طرح ہونا کہ دونوں ایک ہی جگہ یک بارگی جمع ہوسکتی ہیں لیکن رفع یعنی نفی نہیں ہوسکتی۔ دونوں کا فرق خارج میں دلالتِ حالیہ اور مقالیہ کے ذریعہ معلوم ہوسکتا ہے۔

رُخصت اور عزیمت میں فرق

اِعْلَمْ أَنَّ الْأَحْكَامَ الْمَشْرُوعَةَ عَلٰى نَوْعَيْنِ عَزِيْمَةٌ وَرُخْصَةٌ. ثُمَّ الْفَرْقُ بَيْنَهُمَا الْعَزِيْمَةُ وَهِيَ اِسْمٌ لِمَا هُوَ أَصْلٌ غَيْرُ مُتَعَلِّقٍ بِالْعَوَارِضِ. وَالرُّخْصَةُ وَهُوَ مَا يَكُوْنُ شَرْعُهُ بِاِعْتِبَارِ الْعَوَارِضِ وَالْحَوَادِثِ كَصَلٰوةِ الْمُسَافِرِ.[2]

شریعت کے احکام کی دو قسمیں ہیں۔

❶ عزیمت۔

❷ رخصت۔

پھر دونوں میں اس طرح فرق بیان کیا جاتا ہے کہ عزیمت شریعت کے ان احکام کو کہا جاتا ہے جو اپنی اصلی ہیئت اور مزاج پر باقی ہوں اور عوارض و حوادث کے ذریعہ ان میں کسی قسم کا تغیر و تبدل نہ ہوا ہو اور رخصت ان احکام کو کہا جاتا ہے جو اصلی ہیئت اور مزاج پر باقی نہ ہوں بل کہ ان میں عوارض و حوادث کے ذریعہ تغیر و تبدل ہوا

---

[1] حاشیہ نورالانوار: ص۱۸۸ [2] حاشیہ نورالانوار: ص۵٤

ہو بل کہ ان کی مشروعیت کسی عارض کی وجہ سے ہوئی ہو جیسا کہ مسافر کے حق میں قصر کا جواز، سفر کے عارض کے لاحق ہونے کی وجہ سے مشروع ہوا ہے۔

عَنہ اور عِندہ میں فرق

لفظِ عَنہ اور عِندہ فقہائے کرام کی عبارات میں بکثرت موجود ہیں۔ خصوصاً ہدایہ، قدوری، عالمگیری میں زیادہ ملیں گے پھر باہمی فرق اس طرح بیان کیا جاتا ہے کہ عنہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہ امامِ اعظم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا مذہب نہیں بل کہ امام اعظم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی سے مروی ہے اور عِندَہٗ امام اعظم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے مذہب ہونے پر دال ہے۔

عندہ اور عندھما کی مراد میں فرق

عِندَہٗ یا مَذْھَبُہٗ کہنے کی صورت میں امام اعظم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا مذہب مراد ہوتا ہے اور عِندَھُمَا سے صاحبین رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالٰی کا مذہب مراد ہوتا ہے۔ البتہ اگر امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا مذہب الگ بیان کیا جائے تو عِندَھُمَا سے طرفین مراد ہیں اور اگر امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا مذہب الگ بیان کیا جائے تو عِندَھُمَا سے شیخین مراد ہیں۔

اِجماع اور اِتفاق میں فرق

دونوں میں یوں فرق بیان کیا جاتا ہے کہ ''اِجماع'' میں تمام تر لوگوں کا اجتماع شرط ہے بخلاف ''اتفاق'' کے کہ اس میں تمام لوگوں کا اتفاق شرط نہیں، بل کہ معظم اور اکثریت کا اتفاق کافی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ''اجماع'' اور ''اتفاق'' میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ ''اتفاق'' عام مطلق ہے اور ''اجماع'' خاص مطلق، اس لئے کہ اس کے اندر ایک شرط زائد ہے اور ظاہر ہے کہ شرط کی زیادتی سے شے خاص

ہو جاتی ہے۔

عین، منافع اور زوائد میں فرق

لَا بُدَّ أَنْ يُّعْلَمَ الفَرْقُ بَيْنَ العَيْنِ وَالْمَنَافِعِ وَالزَّوَائِدِ: أَلْعَيْنُ هُوَالدَّابَّةُ، وَالْمَنَافِعُ هِيَ رُكُوبُ الدَّابَّةِ وَالْحَمْلُ عَلَيْهَا، وَالزَّوَائِدُ هِيَ نَسْلُ الدَّابَّةِ وَاللَّبَنُ لَهَا، وَالثَّمَرَةُ لِلشَّجَرَةِ وَنَحْوُهَا، فَالْمَغْصُوْبُ بِنَفْسِهٖ يُضْمَنُ بِالْهَلَاكِ وَالإِسْتِهْلَاكِ جَمِيْعًا، وَالزَّوَائِدُ تُضْمَنُ بِالإِسْتِهْلَاكِ دُوْنَ الْهَلَاكِ، وَالْمَنَافِعُ لَا تُضْمَنُ بِالإِسْتِهْلَاكِ وَالْهَلَاكِ وَهٰذَا الْفَرْقُ مِمَّا يَتَخَبَّطُ فِيْهِ كَثِيْرٌ مِّنَ النَّاسِ۔[1]

''عین''، ''منافع'' اور ''زوائد'' میں اس طرح فرق بیان کیا جاتا ہے کہ لفظِ ''عین'' مثلاً چوپایہ کی ذات کو کہا جاتا ہے اور منافع چوپایہ پر سوار ہونے وغیرہ کو کہا جاتا ہے اور زوائد چوپایہ کی نسل اور اس کا دودھ اسی طرح درخت کے پھل کو کہا جاتا ہے۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ عین ہلاک ہونے اور ہلاک کرنے کی دونوں صورتوں میں تاوان دینا پڑتا ہے اور زوائد میں صرف ہلاک کرنے کی صورت میں تاوان دینا پڑتا ہے اور ہلاک ہونے کی صورت میں تاوان نہیں ہے اور منافع میں کسی صورت میں بھی تاوان نہیں ہے۔ البتہ منافعِ وقف، مالِ یتیم اور مُعِدِ لِلْاِسْتِغْلَال کا ضمان واجب ہوگا۔[2]

مفتی اور قاضی میں فرق

❶ مفتی اس شخص کو کہتے ہیں جو استفتاء کا جواب دے اور مسلمانوں کی جانب سے متعین کرنا ضروری نہیں۔ قاضی وہ شخص ہے جس کو مسلمان یا بادشاہ یا امیر المؤمنین

[1] نورالانوار: ص۴۳

[2] الدرالمختار: ۲۰۶/۶، البحرالرائق: ۲۲۲/۸

احکامِ شریعت نافذ کرنے کے لئے متعین کریں۔

۲ مفتی کو صرف مسائل کا علم ہونا چاہئے اور احتمالات پر بھی جواب دے سکتا ہے اور قاضی تمام اطراف کو سامنے رکھ کر فیصلہ کرے گا۔ اس کی بنیاد شواہد پر ہوگی، اس سے معلوم ہوا کہ معاملہ کی تحقیق بحث و مباحثہ اور تفتیش و تجسس صرف قاضی کے ذمہ ہے مفتی کے ذمہ نہیں۔

۳ اَلْمُفْتِيْ يُفْتِيْ بِالدِّيَانَةِ وَالْقَاضِيْ يَقْضِيْ بِالظَّاهِرِ یعنی دیانت کا تعلق مفتی سے ہے اور قضا کا تعلق قاضی سے ہے۔ جب دیانت اور قضا ایک دوسرے سے جدا اور الگ ہیں تو ان کے متعلق بھی جدا اور الگ ہوں گے۔

۴ اَلْمُفْتِيْ مُخْبِرٌ وَالْقَاضِيْ مُلْزِمٌ بِهٖ یعنی مفتی مسئلہ بتلانے والا ہوتا ہے نہ کہ منوانے والا۔ اس سے معلوم ہوا کہ مفتی صرف حکم بتانے کا ذمہ دار ہے۔ اب مستفتی پر موقوف ہے کہ وہ عمل کرے یا نہ کرے۔ مفتی اسے مجبور نہیں کرسکتا۔ البتہ یہ ضروری ہے کہ مفتی ہمیشہ چوکنا اور دور اندیش ہو ایسا نہ ہو کہ مستفتی کے سامنے قبل از وقت صورتِ مسئلہ بیان کردے اور وہ اس کے مطابق سوال بنا لائے اور غلط فائدہ اٹھانے کا موقع پالے اور قاضی کو یہ حق حاصل ہے کہ مستفتی کو اپنے فیصلہ پر عمل کرائے اور اس پر مجبور کرے۔[1]

دیانت اور قضا میں فرق

دیانت اور قضا میں حضرت انور شاہ کشمیری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے یوں فرق بیان فرمایا ہے کہ دیانت کا عام طور پر یہ مطلب لیا گیا ہے کہ وہ معاملہ جو بندے اور خدا کے درمیان ہو، اور قضا وہ ہے جو بندے اور عام لوگوں کے درمیان ہو۔ بعض علمائے کرام نے اس سے یہ سمجھا کہ جب تک کوئی چیز صرف بندے اور خدا تک محدود ہے تو وہ دیانت کے تحت آئے گی اور اگر کوئی تیسرا بھی اس پر مطلع ہوگیا تو دیانت سے

[1] الدر المختار: ۷۴/۱

نکل کر حدود و قضا میں داخل ہوگی۔ میں کہتا ہوں کہ دیانت اور قضا کے درمیان یہ حد بندی صحیح نہیں ہے کیوں کہ دیانت اور قضا کا فیصلہ شہرت اور عدمِ شہرت پر نہیں ہے بل کہ معاملہ دیانت کے تحت ہی رہے گا تاوقتیکہ اسے قاضی کی عدالت میں نہ پہنچایا جائے اگرچہ وہ بات کتنی ہی مشہور کیوں نہ ہو اور یہ بھی واضح ہوگیا کہ اگر معاملہ پر کوئی بھی مطلع نہ ہوا ہو لیکن وہ قاضی کی عدالت میں پہنچا دیا گیا تو قضا کی حدود میں داخل ہوگیا۔ اس سے واضح ہوگیا کہ شہرت اور عدمِ شہرت کوئی حیثیت نہیں رکھتی۔

تَمليك اور اِباحت میں فرق

اِعْلَمْ أَنَّ التَّمْلِيْكَ هِيَ تَمْلِيْكُ الْمَالِ بِغَيْرِ عِوَضٍ وَالإِبَاحَةُ أَيْضاً تَمْلِيْكُ الْمَالِ بِغَيْرِ عِوَضٍ وَلٰكِنَّ الْفَرْقَ بَيْنَهُمَا أَنَّ فِي التَّمْلِيْكِ يَمْلِكُ الْفَقِيْرُ التَّصَرُّفَ فِيْهِ بِمَا شَآءَ وَفِي الإِبَاحَةِ لَا يَمْلِكُ التَّصَرُّفَ غَيْرَ أَنْ يَأْكُلَ وَاَيْضاً فِيْ إِبَاحَةِ الطَّعَامِ لَيْسَ مِقْدَارُ الطَّعَامِ مُعَيَّنًا سَوَاءٌ شَبِعَ بِنِصْفِ صَاعٍ أَوْ أَقَلَّ بِخِلَافِ التَّمْلِيْكِ فَإِنَّه لَا يَجُوْزُ بِأَقَلَّ مِنْ نِصْفِ صَاعٍ.[1]

❶ تملیک اور اباحت دونوں کے معنی کسی چیز کا بغیر عوض مالک بنا دینے کے ہیں پھر فرق اس طرح بیان کیا جاتا ہے کہ تملیک میں پورا اختیار دیا جاتا ہے یعنی جس چیز کا جس کو مالک بنا دیا جاتا ہے اس کو پورا اختیار ہے جس طرح چاہے اس میں تصرف کرسکتا ہے جب کہ اباحت میں جس جہت پر مالک بنا دیا، اسی جہت ہی پر تصرف کرنا پڑے گا۔ مثلاً کھانے کے لئے فقیر کو کوئی چیز اباحت کے طور پر دی تو اس کو بیچنا جائز نہیں۔

❷ اباحت میں کوئی مقدار متعین نہیں اور تملیک میں مقدار متعین ہے۔

[1] حاشیہ کنز: ص ۵۵

خفی، مشکل، مُجمل، متشابہ میں فرق

یہ چار الفاظ کے لغوی معنی و مطلب غیر ظاہر اور پوشیدہ کے ہیں ہر ایک کا اصطلاحی معنی علمائے اصول کے یہاں الگ الگ ہے۔ پھر ان میں اس طرح فرق بیان کیا جاتا ہے کہ خفی کی مراد لغات وغیرہ کی تلاش و تتبع سے معلوم ہوسکتی ہے اور مشکل کی مراد صرف تتبع سے معلوم نہیں ہوتی بل کہ تامل کی ضرورت ہوتی ہے اور مجمل کی مراد پر متکلم کے بیان کے بغیر اطلاع نہیں ہوسکتی ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ ﴿وَ حَرَّمَ الرِّبٰوا﴾[1] میں لفظِ "رِبٰوا" اپنی مراد میں مجمل ہے۔ شارع علیہ الصلاۃ والسلام نے اسی مجمل کی تفصیل اشیائے ستہ گندم، جو، نمک، کھجور، سونا، چاندی کے ساتھ فرمائی ہے جس سے معلوم ہوا کہ جب مکیلی یا موزونی چیز اپنے ہم جنس کے عوض فروخت کی جائے تب "رِبٰوا" حرام ہے ورنہ حرام نہیں۔ اگر شارع علیہ الصلاۃ والسلام سے یہ بیان صادر نہ ہوتا تو وہ "رِبٰوا" جو حرام ہے اس کو معلوم کرنے کی کوئی صورت نہ ہوتی کیوں کہ طلب و تامل سے "رِبٰوا" مذکورہ کے معنی ہرگز حاصل نہیں ہوسکتے اور متشابہ کی مراد بیان کرنے کی توقع نہیں ہوتی اور حروف مقطعات قرآنیہ کو جو لوگ متشابہ میں داخل مانتے ہیں وہ ان کی تفسیر سے لاعلمی ظاہر کرتے ہیں۔ خلاصۂ فرق یہ نکلا کہ متشابہ میں خفاء سب سے زیادہ ہے پھر مجمل میں پھر مشکل میں پھر خفی میں، کیوں کہ اوّل (متشابہ) میں متکلم کی طرف سے مراد کے بیان کی توقع نہیں ہے۔ ثانی (مجمل) میں توقع ہے۔ ثالث (مشکل) میں بغیر بیان، تلاش و تامل سے مراد ظاہر ہوسکتی ہے اور رابع (خفی) میں فقط لغات کی تلاش سے مراد معلوم ہوسکتی ہے۔[2]

مُدَّعِیْ اور مُدَّعیٰ عَلَیْہِ میں فرق

اصطلاحِ شرع میں بوقت خصومت کسی شے کو اپنی طرف منسوب کرنا دعویٰ

---

[1] البقرة: ۲۷۵ [2] حاشیہ اصول الشاشی: ص ٤٦

کہلاتا ہے۔ دعویٰ کرنے والے کو مدعی اور جس پر دعویٰ کیا جاتا ہے اس کو مدعیٰ علیہ اور جس چیز کا دعویٰ کیا جائے اس کو مدعیٰ کہتے ہیں، دونوں میں فرق یہ ہے کہ: وَالْمُدَّعِیْ مَنْ اِذَا تَرَكَ تُرِكَ وَالْمُدَّعٰی عَلَیْهِ بِخِلَافِهٖ یعنی مدعی اس شخص کو کہتے ہیں کہ اگر وہ اپنا دعویٰ ترک کردے تو اس کو چھوڑ دیا جائے یعنی حاکم اس کو دعویٰ کرنے پر مجبور نہ کرسکے اور مدعیٰ علیہ وہ ہے جس کو ترکِ خصومت کا اختیار نہ دیا جائے بل کہ خصومت پر مجبور کیا جائے۔ بقول ابوالمکارم وصاحبِ ہدایہ یہ ایک جامع مانع تعریف ہے جو بذاتِ خود صحیح ہے۔ بعض مشائخ نے فرق یوں ظاہر کیا ہے کہ مدعی وہ ہے جو بلا حجت مستحق نہ ہو جیسے کوئی خارجی شخص کسی کے پاس کوئی چیز دیکھ کر یہ کہنے لگے کہ یہ میری ہے۔ فَإِنَّهٗ لَا یَسْتَحِقُّ اِلَّا بِحُجَّةٍ اور مدعیٰ علیہ وہ ہے جو بلا حجت صرف اپنے قول ہی سے مستحق ہو جیسے قابض اگر وہ اپنی شے مقبوضہ کے متعلق یہ کہے کہ یہ میری ہے تو وہ اس کی ہوگی جب تک کوئی دوسرا شخص اپنا استحقاق ثابت نہ کرے۔ بعض نے کہا کہ مدعیٰ علیہ وہ ہے کہ جو ظاہر کے ساتھ تمسک کرے اور مدعی وہ ہے جو غیرِ ظاہر کے ساتھ تمسک کرے۔ وَقِیْلَ الْمُدَّعِیْ مَنْ لَا حُجَّةَ لَهٗ وَالْمُدَّعٰی عَلَیْهِ خِلَافُ هُوَ هٰذَا وَلِذَا یُقَالُ لِمُسَیْلَمَةَ الْكَذَّابِ مُدَّعِیُّ النُّبُوَّةِ وَلَا یُقَالُ لِرَسُوْلِنَا عَلَیْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ وَالْمُدَّعِیْ مَنْ لَا یُجْبَرُ عَلَی الْخُصُوْمَةِ اِذَا تَرَكَهَا وَالْمُدَّعٰی عَلَیْهِ مَنْ یُّجْبَرُ عَلَی الْخُصُوْمَةِ وَهٰذَا حَدٌّ تَامٌّ صَحِیْحٌ۔ یعنی مدعی وہ ہے کہ اگر وہ ترکِ خصومت کرے تو اس پر جبر نہ کیا جائے اور مدعیٰ علیہ وہ شخص ہے جس کو خصومت پر مجبور کیا جائے۔ یہ تعریف تامّ ہے اور صحیح ہے۔

فَائِدَۃ: پھر صحت دعویٰ کے لئے مدعیٰ کی جنس اور اس کی مقدار کا معلوم ہونا ضروری ہے۔ مثلاً یوں کہے کہ فلاں شخص کے ذمے میری اتنی کلو گندم ہے کیوں کہ دعویٰ کا مقصد یہ ہے کہ بواسطۂ حجت، خصم پر حکم کیا جائے اور حالِ مجہول کا حکم نہیں کیا

جاسکتا۔[1]

تقلید اور اتباع میں فرق

ان دونوں الفاظ کا باہمی فرق کسی سائل کے جواب میں مفتی اعظم حضرت مفتی شفیع صاحب نوراللہ مرقدہ نے اس طرح واضح فرمایا: ''حضرت تھانوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے اتباع وتقلید میں جو فرق بدرجۂ تباین یا اتحاد بدرجہ تساوی دونوں قولوں میں نقل کیا ہے وہ سمجھ میں نہیں آیا جو میرے ذہن میں آیا ہے وہ عرض کرتا ہوں۔ اوّل ایک مقدمۂ تمہید پیش کرتا ہوں پھر اپنا خیال لکھوں گا۔ مقدمہ یہ ہے کہ لفظِ تقلید فنونِ شرعیہ میں بوجہ اصطلاح کے لغوی معنی میں استعمال نہیں ہوتا، اتباع میں کوئی اصطلاح منقول نہیں اس لئے وہ اپنے لغوی معنی میں استعمال ہوتا ہے اور اس کا لغوی معنی ظاہر ہے کہ تقلید سے عام ہے۔ (اب سوال کا جواب ظاہر ہے) کہ ان دونوں کے معنی میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے یعنی اتباع عام ہے اور تقلید خاص ہے، یعنی ہر موافقت کو خواہ وہ تقلید ہو یا غیر تقلید حتیٰ کہ اگر متبع کے پاس مستقلاً بھی دلیل ہو یعنی وحی جیسے ارشاد ہے ﴿ثُمَّ اَوْحَیْنَآ اِلَیْكَ اَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ اِبْرٰهِیْمَ حَنِیْفًا[2]﴾ یا جیسے ارشاد ہے ﴿فَبِهُدٰهُمُ اقْتَدِهْ[3]﴾ یا دلیل مستقل بالمعنی المذکور کا اتباع ہو جیسے ارشاد ہے ﴿اِتَّبِعُوْا مَآ اُنْزِلَ اِلَیْكُمْ مِّنْ رَّبِّكُمْ[4]﴾ مَآ اُنْزِلَ خود دلیل شرعی ہے یا صاحبِ دلیل مستقل بالمعنی المذکور کا اتباع ہو جیسے ارشاد ہے ﴿لِنَعْلَمَ مَنْ یَّتَّبِعُ الرَّسُوْلَ[5]﴾ یا متبع دلیل کا اتباع ہو جیسے ارشاد ہے ﴿وَاتَّبِعْ سَبِیْلَ مَنْ اَنَابَ اِلَیَّ[6]﴾ مَنْ اَنَابَ اِلَیَّ خود دلیل واضح ہے۔ اس کے اتباع کو اتباع کہا گیا اور ان سب اتباعوں پر تقلید مصطلح صادق نہیں آتی حتیٰ کہ مجتہد کے لئے

---

[1] مجموعہ فتاوی عالمکیری: ۲/۴، معدن الحقائق: ۱۴۱/۲

[2] النحل: ۱۲۳ [3] الانعام: ۹۰ [4] الاعراف: ۳

[5] البقرہ: ۱۴۳ [6] لقمان: ۱۵

تقلیدِ مجتہد کی اجازت نہیں دی جاتی اور اتباع سے منع کی کوئی وجہ نہیں۔[1]

خلاصۂ فرق یہ نکلا کہ دونوں کے درمیان عام و خاص مطلق کی نسبت ہے اول خاص مطلق ہے۔ ثانی عام مطلق ہے۔"

مُکَاتَب، مُدبّر اور اُمِ ولد میں فرق

انسان کی ذات کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں۔

❶ حر جو کسی کا مملوک نہیں ہے بل کہ اپنی ذات میں مِنْ کُلِّ وَجْہٍ آزاد ہے۔

❷ غلام جو غیر کا مملوک ہے اپنی ذات کا مالک اور آزاد نہیں ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو مشرف و مکرم بنایا پھر بعض کو بعض کا غلام کیوں بنایا یہ تو خلقت کے تقاضے کے بالکل خلاف ہے۔ سو اس کی حکمت حکیم الامت حضرت تھانوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے یہ بتائی ہے کہ دراصل انسان کی خلقت، خالق کی غلامی اور بندگی کے لئے ہی کی گئی ہے اور جو انسان اللہ تعالیٰ کی نعمتیں کھا کر اس کی بندگی اور غلامی کا اقرار نہیں کرتے ہیں تو اللہ تعالیٰ ان کو دنیا میں بھی بطور سزا اپنے غلام کا غلام بنا دیتا ہے۔ بہرحال انسان کو خلقت کے تقاضے کے مطابق یا تو خالق کا غلام ہونا پڑے گا یا خالق کے غلام کا غلام ہونا پڑے گا، پھر غلام کی دو قسمیں ہیں۔ ایک کامل، دوم ناقص، کامل وہ غلام ہے جو کسی شرط کے ساتھ مشروط اور مقید نہ ہو اور ناقص وہ غلام ہے جو کسی شرط کے ساتھ مشروط اور مقید ہو۔ اس کی تین قسمیں ہیں۔ مکاتب، مدبر، اُمّ ولد۔ پھر تینوں میں فرق یہ ہے کہ:

❶ مکاتب وہ غلام ہے یا وہ باندی ہے جس کو مولیٰ نے لکھ دیا کہ اگر تم مجھے اتنا مال دے دو تو تم آزاد ہو جاؤ گے اور وہ غلام یا باندی اتنا مال دینے پر راضی ہو جائے تو اس عقد کو عقدِ کتابت کہا جاتا ہے اور اس عقد کے بعد مولیٰ اس مکاتب کے رقبہ (ذات)

---

[1] امداد الفتاویٰ: ٦٠٦/٤

کا مالک تو رہتا ہے مگر اس میں تصرف کا مالک نہیں رہتا۔ مدبر وہ غلام ہے جس کو مولیٰ نے یہ کہہ دیا کہ تو میری موت کے بعد آزاد ہے یا یہ کہے اگر میں فلاں مرض میں مروں تو تو آزاد ہے۔ پس اول کو مدبرِ مطلق اور ثانی کو مدبرِ مقید کہا جاتا ہے۔ اُمِّ ولد وہ باندی ہے جس سے مولیٰ کی اولاد پیدا ہو جائے اور یہ امِ ولد مدبر کی طرح مولیٰ کی وفات کے بعد آزاد ہو جاتی ہے۔

❷ مکاتب کی غلامی کامل ہے اور مالک کی ملکیت ناقص ہے کیوں کہ وہ بدلِ کتابت ادا کرنے کی صورت میں غلامی سے آزاد ہو جائے گا اور مدبر اور ام ولد کی غلامی ناقص ہے اور مالک کی ملکیت کامل ہے۔

❸ کفارۂ یمین اور کفارۂ ظہار میں مکاتب غلام کو آزاد کرنے سے کفارہ ادا ہو جائے گا بشرطیکہ مکاتب نے اپنے بدلِ کتابت سے کچھ بھی ادا نہ کیا ہو اور مدبر اور ام ولد کو ان دونوں کفاروں میں آزاد کرنے سے کفارہ ادا نہ ہوگا کیوں کہ ان کفاروں میں کامل غلام آزاد کرنا ضروری ہے۔ مکاتب غلام کامل ہے اور مدبر اور ام ولد کامل نہیں۔

❹ مکاتب کے ساتھ عقدِ کتابت کے ذریعہ جو جہتِ حریت لگی ہے اس کے اٹھ جانے کی صورت موجود ہے۔ مثلاً مکاتب یہ کہہ دے کہ میں بدلِ کتابت ادا نہیں کروں گا تو وہ دوبارہ غلام بن جائے گا۔ اور مدبر اور ام ولد کے ساتھ جو جہتِ حریت لگی ہوئی ہے اس کے اٹھ جانے کی کوئی صورت ہی نہیں کیوں کہ مولیٰ کی موت یقینی ہے اور مرتے ہی ان دونوں کی آزادی بھی یقینی ہے۔[1]

فرضِ عین اور فرضِ کفایہ میں فرق

شریعت میں فرض اس کو کہا جاتا ہے جو کہ دلیلِ قطعی سے ثابت ہو یعنی شبہ کا احتمال اس میں نہ ہو، اس کا انکار کرنے والا کافر ہے۔ بلا عذر ترک کرنے والا فاسق

[1] حاشیہ اصول الشاشی: ص٥٦

ہے، اعلانیہ طور پر ترک کرنے والا فاجر ہے پھر فرائض کی دو قسمیں ہیں۔ فرضِ کفایہ اور فرضِ عین پھر دونوں میں کئی اعتبار سے فرق بیان کیا جاتا ہے۔

❶ فرضِ کفایہ ایسے فرائض کو کہا جاتا ہے جن کی ادائیگی ہر مسلمان پر ضروری نہیں بل کہ بعض کا کر لینا کافی ہے۔ جیسے جنازہ کی نماز اور فرضِ عین ایسے فرائض کو کہا جاتا ہے جن کی ادائیگی ہر مسلمان پر ضروری ہے جیسے صلوٰۃِ خمسہ۔

❷ فرضِ عین پر اجرت اور معاوضہ لینا باتفاقِ ائمہ حرام ہے اور فرضِ کفایہ پر معاوضہ اور تنخواہ لینا حرام نہیں بل کہ جائز ہے۔ چناں چہ امام قرطبی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالیٰ نے اپنی تفسیر میں اس آیتِ کریمہ ﴿وَالْعٰمِلِيْنَ عَلَيْهَا﴾[1] سے یہ مسئلہ مستنبط کیا ہے کہ جو عبادت فرضِ عین یا واجب ہے ان پر اجرت لینا حرام ہے۔ لیکن جو عبادت فرضِ کفایہ ہے ان پر اجرت اور معاوضہ لینا اسی آیت کی رو سے جائز ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ ﴿والعٰمِلِيْنَ عَلَيْهَا﴾ یعنی صدقہ وصول کرنے والے کے لئے اجرت لینا جائز ہے۔ حالاں کہ صدقہ وصول کرنا عبادت ہے، اسی طرح امامت خطابت پر معاوضہ لینا اسی طرح تعلیمِ قرآن وحدیث جیسی دوسری دینی عبادات کا یہی حال ہے جو پوری امت پر فرضِ کفایہ ہیں۔

❸ فرضِ عین ہر حالت میں فرضِ عین ہی رہتا ہے۔ کسی حال میں وہ فرضِ کفایہ نہیں بنتا ہے جب کہ فرضِ کفایہ کہ وہ عام حالت میں تو فرضِ کفایہ رہتا ہے۔ تقاضا اور شدید ضرورت کے وقت فرضِ عین بن جاتا ہے جیسے کفن و دفن کے انتظامات اور جنازہ کی نماز عام حالت میں فرضِ کفایہ ہے۔ اگر ایسی صورت پیش آئی کہ زندوں کی تعداد دس ہے اور مُردوں کی تعداد سو ہے تو اس وقت ضرورتِ شدیدہ کی وجہ سے فرضِ کفایہ فرضِ عین بن کر ہر ایک پر فرض ہوجائے گا۔ اسی طرح اگر مرد نہ ہوں صرف عورتیں ہی موجود ہوں تو عورتوں پر فرضِ عین ہوجاتا ہے کہ شرائط کے ساتھ کفن و دفن

---

[1] التوبة: ٦٠

کے انتظامات کریں اور جنازہ بھی پڑھیں۔ اسی طرح جہاد اور تبلیغ کی حالت ہے۔

۴ کسی کے ذمہ اگر کوئی فرض ہو جب تک فرض ادا نہ کرے اس کے لئے بعض فرضِ کفایہ میں شریک ہونا جائز نہیں۔ مثلاً جہاد وغیرہ، بخلاف فرضِ عین کے کہ وہ ہر حال میں کرنا ضروری ہے۔

۵ اولاد کے لئے بعض فرضِ کفایہ میں ماں باپ کی اجازت کے بغیر شریک ہونا جائز نہیں بخلاف فرضِ عین کے۔

۶ شریعتِ مطہرہ میں فرضِ کفایہ کا درجہ بڑا ہے یا فرضِ عین کا؟ اس مسئلہ کے متعلق حضرت علامہ ربانی مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندی نوراللہ مرقدہ اپنی کتاب ''مجالس الابرار'' میں لکھتے ہیں کہ شرع کی نظر میں فرضِ عین سے فرض کفایہ بڑا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی ایک شخص فرضِ عین ترک کرے تو وہ ایک ہی شخص گناہ گار ہوتا ہے اور اگر فرض کفایہ ترک کیا جائے تو سب مسلمان گناہ گار ہو جاتے ہیں۔[۱]

فَائِدَة: فرائضِ کفایہ کی تعداد کتنی ہے؟ کتبِ فقہ میں بہت تلاش وتتبع کے بعد تیرہ کی تعداد اس ناقص کی کوتاہ نظر سے گزری ہے۔ اگر کوئی دقیق النظر غور سے تلاش کرے تو اس سے زیادہ مل سکتی ہے۔

۱ جہاد کرنا۔

۲ تبلیغ کرنا۔

۳ سلام کا جواب دینا۔ اس صورت میں کہ اگر ایک آدمی جماعت کو سلام کرے۔

۴ قرآن شریف کا سننا یعنی اگر نماز اور خطبے کے علاوہ کوئی شخص کسی مجلس میں سنانے کے لئے قرآن پڑھے تو کان لگا کر سننا فرض کفایہ ہے۔ اگر کوئی بھی نہ سنے تو سب گناہ گار ہوں گے۔

---

[۱] هذا اكثره من المعارف متفرقاً. وبعض من كنزالمسائل وبعض من مجالس الابرار

۵ عالم بننا فرض کفایہ ہے جب کہ بقدرِ ضرورت علم سیکھنا فرضِ عین ہے۔

۶ تمام کلام پاک حفظ کرنا فرضِ کفایہ ہے۔ چناں چہ ملا علی قاری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے علامہ زرکشی سے نقل کیا ہے کہ کسی شہر یا گاؤں میں قرآن پاک پڑھنے والا نہ ہو تو سب گناہ گار ہیں۔ البتہ اتنے قرآن شریف کا حفظ کرنا جس سے نماز ادا ہو جائے فرضِ عین ہے۔

۷ اگر کوئی شخص بھوک و پیاس کی وجہ سے مر رہا ہے۔ اس کو بقدرِ کفایت کھانا پانی دے کر جان بچانا مسلمانوں پر فرضِ کفایہ ہے۔

۸ چاند کی تاریخ یاد رکھنا مسلمانوں پر فرضِ کفایہ ہے کیوں کہ شریعت کے بہت سے احکام اس پر موقوف ہیں۔ جیسے روزہ، حج، عید وغیرہ۔

۹ مسئلہ کا اجتہاد کرنا یعنی جن مسائل کے متعلق قرآن وحدیث کا کوئی فیصلہ موجود نہیں یا ایسا مبہم ہے کہ اس کی تفسیر مختلف ہوسکتی ہے یا چند آیات یا روایات سے ظاہراً دو متضاد چیزیں سمجھی جاتی ہیں۔ ایسے موقع پر ان علماء کو جن کے اندر شرائطِ اجتہاد موجود ہیں اجتہاد کر کے مسئلہ نکالنا فرضِ کفایہ ہے۔

۱۰ صلوٰۃِ جنازہ اس میں تکفین و تجہیز وغیرہ بھی داخل ہے۔

۱۱ جہاد کے لئے تقاضا کے وقت وطن اور گھر چھوڑ کر سفر کرنا۔

۱۲ اسی طرح تبلیغ کے لئے سفر کرنا۔

۱۳ دور دراز سفر کر کے علوم حاصل کرنے کے لئے جانا۔

انبیائے کرام وائمہ مجتہدین کے اجتہاد میں فرق

لفظِ اجتہاد، جہد سے مشتق ہے جس کے معنی کسی کام میں پوری طاقت صرف کرنے کے ہیں۔ وَهُوَ فِي اصْطِلَاحِ الشَّرْعِ بَذْلُ الْفَقِيهِ طَاقَتَهُ فِي اسْتِخْرَاجِ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ النَّظَرِيِّ بِحَيْثُ يَحِسُّ عَنْ نَفْسِهِ الْعِجْزَ عَنِ

الْمَزِيْدِ عَلَيْهِ.

یعنی قواعد و اصول کے مطابق فقہائے کرام کا اپنی پوری طاقت صرف کر کے قرآن و حدیث سے ایسا مسئلہ نکالنا جس کی نظیر موجود ہو، اصطلاحِ شرح میں اجتہاد کہلاتا ہے جس کی پوری تفصیل کتب الاصول میں موجود ہے، پھر مجتہد مُصِیب بھی ہوتا ہے مخطی بھی۔ جیسا کہ اصول کا مشہور و معروف قاعدہ ہے۔

اِنَّ الْمُجْتَهِدَ يُخْطِئُ وَيُصِيْبُ لِلْمُخْطِئِ اَجْرٌ وَلِلْمُصِيْبِ اَجْرَانِ یعنی اجتہاد صحیح بھی ہوتا ہے غلط بھی ہوتا ہے۔ پہلی صورت میں ایک اجر ملے گا اور دوسری صورت میں دو اجر ملیں گے۔

چناں چہ حدیث شریف میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے اجتہاد کیا اور صحیح کیا اور کوئی حکمِ دینی اصولِ اجتہاد کے ماتحت بیان کیا۔ اگر اس کا اجتہاد صحیح ہو تو اس کو دو اجر ملیں گے۔ ایک اجتہاد کرنے کی محنت کا، دوسرا صحیح وصواب تک پہنچنے کا اور اگر یہ اجتہاد صحیح نہ ہوا بل کہ اس سے خطا ہوگئی ہو تو پھر اس کو اجتہاد کا ایک اجر ملے گا۔ دوسرا اجر جو اصل حکم تک پہنچنے کا تھا وہ نہیں ملے گا۔[1] اب نفس اجتہادی غلطی میں امت اور انبیاء دونوں مشترک ہیں پھر دونوں میں فرق ائمہ اصول اور علامہ قرطبی رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی نے چند طور سے واضح کیا ہے۔

1. انبیائے کرام سے اجتہادی غلطی صرف ابتداءً ممکن ہے مگر انبیائے کرام کی خصوصیت یہ ہے کہ ان کو مِنْ جَانِبِ اللّٰهِ غلطی پر متنبہ کر کے اس سے ہٹا دیا جاتا ہے اور انجام کار وہ حق کو پالیتے ہیں۔ جیسا کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بدر کے قیدیوں کے بارے میں اجتہادی غلطی صادر ہوئی پھر اللہ تعالیٰ نے ان کو متنبہ کیا ہے۔ امت کو اجتہاد میں یہ خصوصیت حاصل نہیں۔ خلاصہ فرق یہ نکلا کہ انبیاء

---

[1] مسلم، کتاب الاقضية باب بيان اجرالحاكم اذا اجتهد فاصاب او اخطأ رقم ٤٤٨٧

علیہم الصلاۃ والسلام کے اجتہاد میں صرف ابتداءً خطا کا وقوع ممکن ہے انتہاءً نہیں اور امت کے اجتہاد میں ابتداءً اور انتہاءً دونوں طرح خطا ممکن ہے۔

۲ نزولِ وحی کے بعد نبی کے اجتہاد پر عمل ساقط نہیں ہوجاتا چناں چہ بدر میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فدیہ لینے کا حکم فرمایا تھا۔ وہ آیت کے نزول کے بعد بھی باقی رہا اور اس میں کوئی تغیر وتبدل نہیں کیا گیا اور آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قتل کی طرف رجوع نہیں فرمایا بل کہ اسی فدیہ پر قائم رہے بخلافِ مجتہد کہ اگر اجتہاد کے بعد اس پر یہ ظاہر ہوجائے کہ یہ میرا اجتہاد فلاں نص کے خلاف ہے تو اس پر اجتہادِ سابق سے رجوع لازم ہے۔

۳ نبی اور رسول کا اجتہاد وحی خفی ہوتا ہے۔ لقولہ تعالیٰ ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى ۞ اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰى﴾[1] اگر حق جل شانہ نبی کے اجتہاد پر سکوت فرمائیں تو وہ اجتہاد وحی خفی کے درجہ سے نکل کر وحی جلی کے درجہ میں آجاتا ہے اور اس کا وہی حکم ہوتا ہے جو وحی جلی کا حکم ہوتا ہے اور نبی کے اجتہاد کے خلاف اگر کوئی وحی نازل ہوجاتی ہے تو یہ وحی اس وحیِ خفی یعنی اجتہادِ نبوی کے لئے ناسخ بن جاتی ہے۔ جیسا کہ ایک آیت دوسری آیت کے لئے اور ایک حدیث دوسری حدیث کے لئے ناسخ ہوتی ہے۔ اسی طرح حق تعالیٰ کی نص اور وحی جلی، وحی خفی یعنی اجتہاد نبوی کی ناسخ ہوتی ہے اور ناسخ اور منسوخ دونوں اللہ تعالیٰ ہی کا حکم ہے۔ اس کی حکمتیں اللہ ہی کو معلوم ہیں۔ وَاللّٰهُ يَفْعَلُ مَايَشَآءُ وَيَحْكُمُ مَايُرِيْدُ اور مجتہدین کا اجتہاد وحی خفی کے درجہ میں نہیں ہیں۔

۴ حضرات انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کی خطائے اجتہادی کے یہ معنی نہیں کہ معاذ اللہ حضراتِ انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام غلطی سے حق کو چھوڑ کر باطل کا ارتکاب کر بیٹھے ہیں بل کہ ان کی خطا کے یہ معنی ہیں کہ کسی وقت بھول سے اولیٰ و افضل کے بجائے

---

[1] النجم ۳، ۲

خلافِ اولیٰ کر بیٹھتے ہیں اور بجائے عزیمت کے رخصت پر عمل کر گذرتے ہیں۔ جیسے حضرت داوٗد علیہ الصلاۃ والسلام اور حضرت سلیمان علیہ الصلاۃ والسلام ہر ایک کا اجتہاد ہوائے نفسانی سے پاک ومنزہ تھا اور ہر اجتہاد وحی خفی اور وحی باطنی تھا مگر وحی جلی نے قیاسِ سلیمانی کو قیاسِ داوٗدی سے اولیٰ و افضل قرار دیا ہے۔ وحی جلی نے جو قیاسِ سلیمانی کی تحسین کی اس کا یہ مطلب نہیں کہ قیاسِ داوٗدی غلط تھا بل کہ اس کا یہ مطلب تھا کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک قیاسِ سلیمانی، قیاسِ داوٗدی کی نسبت احسن اور اقرب الی مصالح الخصمین تھا۔ معاذ اللہ ان دونوں قیاسوں میں وہ نسبت نہ تھی جو حق اور باطل میں ہوتی ہے بل کہ وہ نسبت تھی، جو کامل اور اکمل اور فاضل اور افضل اور عالی اور اعلیٰ میں ہوتی ہے یا عزیمت یا رخصت میں ہوتی ہے اور فقہائے حنفیہ نے جو قیاسِ جلی اور استحسان کی تقسیم فرمائی ہے اس کا ایک ماخذ یہی قیاسِ داوٗدی اور قیاسِ سلیمانی ہے اور مجتہدین کی اجتہادی غلطی میں یہ شان نہیں ہے۔ اب انبیائے کرام کے اجتہاد اور مجتہدین کے اجتہاد کی غلطی میں آسمان اور زمین کا فرق خوب واضح ہوگیا۔[1]



[1] از معارف القرآن و سیرۃ المصطفیٰ: ۲/۱۱٦ ملخصًا

باب پنجم

علمِ منطق کا بیان

معنی، مفہوم اور مدلول میں فرق

ان الفاظ کے معنی تو بحیثیتِ مصداق متحد ہیں البتہ اعتباری فرق یہ بیان کیا جاتا ہے کہ صورتِ ذہنیہ اس حیثیت سے کہ اس کا لفظ سے قصد کیا جاتا ہے اس کو معنی کہتے ہیں اور اس حیثیت سے کہ وہ لفظ سے عقل میں حاصل ہوتا ہے مفہوم کہتے ہیں اور اس حیثیت سے کہ اس پر لفظ دلالت کرتا ہے مدلول کہتے ہیں کذا۔[1]

اسمِ جنس، علمِ جنس اور علمِ شخصی میں فرق

تینوں میں فرق یہ ہے کہ اسمِ جنس وہ ہے جس کو واضع نے افراد سے قطع نظر مفہومِ کلی کے لئے وضع کیا اور محض نفسِ ماہیت کا تصور کیا ہو جیسے لفظِ اسد کہ اس کو واضع نے حیوانِ مفترس کی ماہیت کے لئے وضع کیا ہے اور اس میں افراد کا کوئی لحاظ نہیں۔ علمِ جنس وہ ہے کہ جس کو واضع نے وضع کرتے وقت ماہیت کا خصوصیتِ ذہنیت کے ساتھ تصور کیا ہو جیسے حضاجر کہ اس کی وضع ضبع کے لئے خصوصیاتِ ذہنیت کے ساتھ یعنی عظیم البطن مدِنظر رکھتے ہوئے کی گئی ہے۔ علمِ شخصی اس کو کہتے ہیں جس کو واضع نے وضع کرتے وقت ماہیت کو خصوصیاتِ شخصیہ کے ساتھ تصور کیا ہو

---

[1] شرح تہذیب: ص۱۲

جیسے زید کہ وضع کرتے ہوئے ماہیتِ انسان کے ساتھ تشخصاتِ خارجیہ دست و پا وغیرہ کا بھی تصور کیا گیا ہے۔

جنس اور اسمِ جنس میں فرق

اَلْفَرْقُ بَیْنَ الْجِنْسِ وَاِسْمِ الْجِنْسِ اَنَّ اِطْلَاقَ اِسْمِ الْجِنْسِ عَلَی الْفَرْدِ بِطَرِیْقِ الْحَقِیْقَةِ وَلَا یُطْلَقُ عَلَی الْکَثِیْرِ بَلْ عَلٰی فَرْدٍ فَرْدٍ بِطَرِیْقِ الْبَدَلِیَّةِ کَرَجُلٍ وَفَرَسٍ. وَالْجِنْسُ عَلَی الْقَلِیْلِ وَالْکَثِیْرِ عَلَی السَّوَاءِ کَالْمَاءِ یُطْلَقُ عَلَی الْقَطْرَةِ وَالْبَحْرِ وَعَلٰی هٰذَا یَکُوْنُ کُلُّ جِنْسٍ اِسْمَ جِنْسٍ بِدُوْنَ الْعَکْسِ فَکَانَ بَیْنَهُمَا عُمُوْماً وَ خُصُوْصًا مُطْلَقاً.

یعنی ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ اسم جنس وہ ہے کہ جس کا اطلاق علیٰ سبیل البدلیت ہر ایک فرد پر ہوتا ہے نہ کہ اکٹھا افرادِ کثیرہ پر بل کہ ایک فرد کہہ کر سارے افراد کو شامل کرسکتا ہے۔ مثلاً رجل یا فرس دو یا اس سے زیادہ کو نہیں کہا جاسکتا ہے۔ دو کے لئے رجلان. فرسان۔ تین یا اس سے زائد کے لئے رجال اور افراس کہا جاتا ہے۔ جب کہ جنس کا اطلاق یکبارگی افرادِ کثیرہ پر ہوسکتا ہے۔ مثلاً ماء یہ ایک اور ہزار قطرہ اور دریا کے کل پانی کو کہا جاسکتا ہے۔ اس بناء پر ہر ہر جنس کا اطلاق اسم جنس پر ہوتا ہے اور اس کا عکس نہیں یعنی ہر ہر اسمِ جنس کا اطلاق ہر جنس پر نہیں ہوتا بل کہ بعض پر ہوتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ دونوں میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ جنس عام مطلق اور اسمِ جنس خاص مطلق ہے۔ [1]

اجزاء اور افراد میں فرق

اِعْلَمْ اَنَّ الْاَجْزَاءَ هِیَ قِطْعَاتُ الْکُلِّ وَتَرْکِیْبُهَا مِنْهَا وَلَا یُحْمَلُ

[1] حاشیہ اصول الشاشی

الكُلُّ عَلَيْهَا فَلَا يُقَالُ يَدُ زَيْدٍ. وَاَمَّا الْاَفْرَادُ فَهِيَ مَصَادِقُ الْكُلِّي وَلَيْسَ تَرْكِيْبُهَا وَيُحْمَلُ الْكُلِّيُّ عَلَيْهَا فَيُقَالُ زَيْدٌ اِنْسَانٌ.[1]

عام حیوان اور انسان میں فرق

انسان اور حیوان میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے یہ تو صاحبِ علم کے نزدیک ایک مشہور ومعروف مسئلہ ہے لیکن حکیم الامت حضرت تھانوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے عام حیوان اور انسان میں ایک خاص فرق اس طرح واضح فرمایا ہے کہ جتنے حیوانات دنیا میں ہیں ان کے افراد میں قوت واستعداد کے اعتبار سے کمی بیشی ہوتی ہے۔ بعض دفعہ ایک فرد اتنا قوی ہوتا ہے کہ دو کا کام کرے۔ بعض اس سے بھی زیادہ چار، چھ یا آٹھ، دس افراد کا کام پورا کرے۔ ایک گھوڑا چار گھوڑوں کا کام کرے یا ایک گدھا چار گدھوں کا بوجھ اٹھائے۔

اسی طرح تمام حیوانات کے افراد میں تفاوت اور تفاضل ہر شخص جانتا ہے مگر یہ تفاوت وتفاضل نوعِ انسانی میں باقی تمام انواع سے اتنا زیادہ ہے کہ اس کی کوئی حد نہیں۔ ایک انسان سو آدمیوں کا اور دوسرا ایک انسان ہزار بل کہ لاکھ آدمیوں کا کام اکیلا انجام دے سکتا ہے۔ حدیث میں یہ قصہ معروف ہے کہ فرشتوں نے حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کے ساتھ پورے عالم کا موازنہ کیا تو آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کی ذات سب پر بھاری رہی۔ اس سے معلوم ہوا کہ انسان کا ایک فرد سارے عالم کے برابر یا اس سے بڑھ کر بھی ہوسکتا ہے۔ اس لئے حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی فرمایا کرتے تھے کہ انسان درحقیقت ایک نوع نہیں بل کہ جنس ہے اور نوعِ انسان کے افراد جن کو حکماء افراد کہتے ہیں درحقیقت افراد نہیں انواع ہیں۔ گویا انسان کا ہر فرد ایک مستقل نوع ہے مگر مُنْحَصِرٌ فِيْ فَرْدٍ وَّاحِدٍ یعنی ایسی نوع ہے کہ اس کا فرد

---

[1] حاشیہ نورالانوار: ص۹۶

صرف ایک ہی ہے۔[1]

تحقیر اور تقلیل میں فرق

❶ دونوں میں فرق یہ ہے کہ تحقیر کیفیت کے اعتبار سے ہوتی ہے کیوں کہ تحقیر کیفیت کے اعتبار سے انحطاطِ شان کو کہتے ہیں۔ تقلیل کمیت کے اعتبار سے ہوتی ہے کیوں کہ اجزاء کے کم ہونے کو ہی قلت کہتے ہیں۔

❷ تقلیل کی نقیض کثیر آتی ہے بخلاف تحقیر کے کہ اس کی نقیض تعظیم آتی ہے۔[2] نیز کبھی کبھار تحقیر اور تقلیل دونوں شے واحد کے لئے استعمال ہوتے ہیں۔ جیسے حَصَلَ لِیْ مِنْهُ شَیْءٌ اَیْ قَلِیْلٌ وَحَقِیْرٌ۔[3]

تکثیر اور تعظیم میں فرق

❶ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ تعظیم کیفیت کے اعتبار سے رفعتِ شان وعمومِ مرتبہ ہوتی ہے اور تکثیر باعتبار کمیتِ منفصلہ یعنی اعداد اور کمیتِ متصلہ یعنی مقادیر، طول عرض عمق ہوتی ہے خواہ حقیقی ہو۔ جیسے ابل وغیرہ میں اور خواہ تقدیری ہو جیسے قولہ تعالیٰ ﴿وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللّٰهِ اَكْبَرُ﴾[4] یعنی اللہ کی خوشنودی بہت بڑی ہے اور علامہ سکاکی کے نزدیک تکثیر اور تعظیم میں کوئی فرق نہیں۔

❷ تکثیر کی نقیض قلیل آتی ہے اور تعظیم کی نقیض حقیر آتی ہے۔ یہ فرق تُعْرَفُ الْأَشْيَاءُ بِاَضْدَادِهَا کی قبیل سے ہے۔

فَائِدَة: تکثیر وتعظیم دونوں شے واحد کے لئے استعمال ہوتے ہیں۔ کما فی قولہ تعالیٰ ﴿وَاِنْ يُّكَذِّبُوْكَ فَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِّنْ قَبْلِكَ﴾[5] میں رُسُلٌ کی تنوین

---

[1] مجالس حکیم الامت: ص۲٦۲

[2] قاموس الاضداد: قافیہ "ت" ۱۰٦، ۱۱٤ [3] تقریر حاوی

[4] الصف: ۱۲ [5] فاطر: ٤

تعظیم و تکثیر دونوں کے لئے آتی ہے۔ یعنی لوگ آپ کی تکذیب کریں تو آپ سے پہلے بہت سے رسولوں کی تکذیب ہوچکی ہے۔ یہ معنی تکثیر کے اعتبار سے ہیں اور تعظیم کے معنی یہ ہیں کہ بڑے بڑے رسولوں کی تکذیب ہوچکی ہے۔[1]

نسبتِ کلامیہ، نسبتِ ذہنیہ اور نسبتِ خارجیہ میں فرق

کلام میں تین نسبتیں ہوتی ہیں۔ (۱) کلامیہ، (۲) ذہنیہ، (۳) خارجیہ۔

ان تینوں میں فرق یہ ہے کہ نسبتِ کلامیہ کہتے ہیں مبتدا خبر کے باہمی تعلق کو جو متکلم کے کلام سے سمجھا جاتا ہے اور نسبتِ ذہنیہ کہتے ہیں جو متکلم کے ذہن کے اندر تصور اور حاضر ہے۔ مبتداء اور خبر کے درمیان تعلقِ خارجی کو نسبتِ خارجیہ کہتے ہیں۔ مثلاً زَیْدٌ قَائِمٌ کے اندر زید کے لئے ثبوتِ قیام جو کلام سے سمجھا جاتا ہے یہ نسبتِ کلامیہ ہے اور اس حیثیت سے کہ وہ متکلم کے ذہن کے اندر ہے نسبتِ ذہنیہ ہے اور اس اعتبار سے کہ وہ نفسِ امر میں حاصل ہے نسبتِ خارجیہ ہے۔ ان تینوں میں سے نسبتِ کلامیہ اور نسبتِ خارجیہ کا قیام طرفین کے ساتھ ہوتا ہے۔ نسبتِ ذہنیہ کا قیام متکلم کے ساتھ ہے۔

حقیقت، ماہیت اور ہویت میں فرق

مطلقاً مَابِهِ الشَّیْءُ هُوَ هُوَ کو ماہیت کہا جاتا ہے اور مَا بِهِ الشَّیْءُ هُوَ هُوَ موجود و محقق ہونے کے اعتبار سے حقیقت ہے اور متعین و متشخص ہونے کے اعتبار سے ہویت ہے اور گاہ بگاہ حقیقت اور ماہیت کو ایک ہی معنی میں استعمال کیا جاتا ہے اور ان میں اعتباری فرق بھی نہیں کہا جاتا۔ نیز کبھی کبھار ہویت کو وجودِ خارجی کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے اور اس اعتبار سے وہ حقیقت کا مساوی ہے۔ کمالا یخفی۔[2]

---

[1] مختصر المعانی. تفسیر بیضاوی [2] شرح عقائد: ۸

صدق اور حق میں فرق

❶ بعض محققین کے نزدیک حق اور صدق میں لفظی فرق کے علاوہ معناً کوئی فرق نہیں بل کہ دونوں مصداقی حیثیت سے متحد ہیں۔

❷ صدق اور حق کے درمیان فرق یہ ہے کہ صدق کی نقیض کذب آتی ہے کما فی قولہ تعالیٰ ﴿اِنْ کَانَ قَمِیْصُہٗ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَھُوَ مِنَ الْکٰذِبِیْنَ﴾[1] اور حق کی نقیض باطل ہے کما فی قولہ ﴿قُلْ جَاۗءَ الْحَقُّ وَزَھَقَ الْبَاطِلُ﴾[2]

❸ حق کا اطلاق قول اور مذہب اور دین اور عقیدہ وغیرہ میں شائع ہے اس وجہ سے قولِ حق، دینِ حق، مذہبِ حق، عقائدِ حقہ کہا جاتا ہے جب کہ صدق کا اطلاق صرف قول ہی میں مشہور ہے۔ اس وجہ سے قولِ صادق کہا جاتا ہے۔ دینِ صادق، مذہبِ صادق، عقیدۂ صادق نہیں کہا جاتا ہے۔

❹ حق کے اندر مطابقت کا اعتبار واقع کی جانب سے ہوتا ہے۔ فَیُقَالُ مُطَابَقَۃُ الْوَاقِعِ اِیَّاہُ۔ صدق میں مطابقت کا اعتبار حکم کی جانب سے ہوتا ہے فَیُقَالُ مُطَابَقَۃُ الْحُکْمِ لِلْوَاقِعِ۔

فَائِدَۃٌ: الفاظ مترادفہ جو کبھی ترادف کے ساتھ استعمال ہوتے ہیں اور کبھی امتیاز کے ساتھ استعمال ہوتے ہیں۔ اب ترادف کس وقت اور امتیاز کس وقت ہے؟ پہچاننے کا ایک قاعدہ استاد مولانا ابوالحسین صاحب مدظلہ و بارک اللّٰہ فی حیاتہ نے ذکر فرمایا ہے وہ یہ ہے۔ اِذَا اجْتَمَعَ اِفْتَرَقَ وَاِذَا اِفْتَرَقَ اِجْتَمَعَ یعنی الفاظِ مترادفہ جہاں کہیں ایک ساتھ مذکور ہوں تو الگ الگ معنی مراد ہوتے ہیں اور جہاں کہیں علیحدہ علیحدہ مذکور ہوں تو دونوں کے معنی واحد مراد ہوتے ہیں۔ مثلاً صدق اور حق

---

[1] یوسف: ۲۵ [2] الاسراء: ۸۰

جب ایک ہی جگہ استعمال ہوں تو دونوں کا معنی الگ الگ ہوں گے اور صرف لفظ صدق ذکر ہو اور لفظ حق ذکر نہ ہو یا اس کا عکس ہو تو وہاں صدق اور حق دونوں کے ایک ہی معنی مراد ہوں گے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

أَحَدٌ اور وَاحِدٌ میں فرق

لفظِ احد اور واحد دونوں اعداد میں سے ہیں اور دونوں کے معنی قریب قریب ایک ہی ہیں۔ باہم فرق اس قدر ہے لفظ واحد اپنے مدِمقابل، غیر کے وجود پر دال ہوتا ہے جیسے لَنَا دِرْهَمٌ وَاحِدٌ لَا اِثْنَانِ اور لفظِ احد صرف وحدت پر دلالت کرتا ہے اپنے مقابل غیر کے وجود پر دال نہیں ہوتا۔ لہٰذا اللّٰه وَاحِدٌ کہنا درست نہیں اللّٰه اَحَدٌ کہنا ضروری ہے۔ کما فی قوله تعالٰی ﴿قُلْ هُوَاللّٰهُ اَحَدٌ﴾[1]

کل اور کلی، جز اور جزئی میں فرق

کل اور کلی میں چند وجوہ سے فرق کیا جاتا ہے۔

❶ کل کہتے ہیں جس کے ماتحت جز ہو جیسے زید کل ہے اور اس کے ناک، کان وغیرہ سارے اعضاء و جوارح اس زید کل کے اجزاء ہیں اور کلی کہتے ہیں جس کے ماتحت جزئی ہو۔ مثلاً انسان یہ ایک کلی ہے۔ زید، بکر، عمرو غیرہ اس کلی کی جزئیات ہیں۔

❷ کلی کا وجود خارج میں نہیں پایا جاتا۔ وہ اپنی جزئیات کے ضمن میں پائی جاتی ہے۔ مثلاً زید، عمرو بکر مجموعی حیثیت سے خارج ہیں اور یہ کل ہیں نہ کہ کلی۔ البتہ زید، بکر اور عمرو کے اندر انسان کلی موجود ہے وغیر ذلک۔ بخلافِ کل کے اس کا وجود خارج میں مستقل پایا جاتا ہے۔ مثلاً زید عمرو وغیرہما مستقل کل ہیں جیسا کہ اوپر کی تشریح سے بخوبی ذہن نشین ہوگیا۔

---

[1] التفسير الكبير: ١٦/١٦٤، الاخلاص: ١

۳ انتفاء جزئی سے انتفاء کلی لازم نہیں ہوتا۔ مثلاً زید، عمرو، بکر کے منتفی ہونے کی صورت میں انسان کلی کا وجود منتفی نہ ہوگا بل کہ اپنی جگہ باقی رہے گا، بخلاف کل کے کہ جزء کے انتفاء سے کل کا انتفاء یا کل کا ناقص ہونا لازم آئے گا۔ مثلاً سکنجبین ایک کل ہے جس کے اجزاء سرکہ، پانی، شہد ہیں۔ اس کا ایک جز مثلاً پانی اگر منتفی ہوجائے تو سکنجبین نہیں رہے گا اور زید کل ہے۔ اگر اس کا ایک جز مثلاً ہاتھ کاٹ دیا جائے تو زید کو زید تو کہیں گے مگر وہ ناقص بن جائے گا۔

۴ کلی اپنی جزئی پر صادق آتی ہے۔ مثلاً انسان ایک کلی ہے جو کہ اپنی جزئی زید عمرو بکر وغیرہ پر صادق آتی ہے جب کہ کل اپنے اجزاء پر صادق نہیں آتا۔ مثلاً چائے ایک کل ہے وہ جو اپنے اجزاء چینی، پانی، چائے پر انفرادی طور پر صادق نہیں آتا۔

۵ کلی کا اطلاق شے معدوم پر بھی ہوتا ہے۔ مثلاً لاشی، لاممکن، لاموجود وغیرہ کو بھی کلی کہا جاتا ہے جب کہ کل کا اطلاق شے معدوم پر نہیں ہوتا۔

نوٹ: کل اور کلی کے فرق کے ضمن میں جز اور جزئی کا فرق بھی واضح ہوگیا لہٰذا مستقل طور پر ان دونوں کا فرق بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔ اب رہ گئی یہ بات کہ کلی کو کلی اور جزئی کو جزئی کیوں کہتے ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ کلی کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ کلی بمعنی منسوب الی الکل یعنی کل اس جزئی کی طرف منسوب ہو جو کل ہے۔ مثلاً حیوان ایک کلی ہے جو انسان کی طرف منسوب ہے جو حیوان کے لحاظ سے کل ہے کیوں کہ انسان حیوان ناطق کے مجموعہ کا نام ہے۔ اسی طرح جسم ایک کلی ہے جو اس حیوان، جزئی کی طرف منسوب ہے جو کل ہے۔ کیوں کہ حیوان جوہر، جسم نامی، متحرک بالارادہ کے مجموعہ کا نام ہے اور جزئی کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ جزئی بمعنی منسوب الی الجز ہے کیوں کہ کل کے اعتبار سے مفہوم جزئی ہوتا ہے اور ابھی گذر چکا کہ وہ کل خود فرد کا جز ہے پس کلی کی طرف منسوب ہونا گویا جز، فرد کی طرف منسوب ہوتا ہے

اور جز فرد خود کلی ہے۔ والتفصیل فی المطولات۔

بعض اور جز میں فرق

یہ دونوں الفاظ قریب قریب ہم معنی ہیں۔ فرق اس قدر ہے کہ جزء خاص ہے اور بعض عام ہے۔ اس طرح کہ جزء کسی چیز کے اس حصہ اور ٹکڑے کو کہتے ہیں جو اس چیز کے نصف سے چھوٹا ہو اور بعض کسی چیز کے مطلق حصہ کو کہتے ہیں۔ چاہے وہ حصہ اس چیز کے نصف سے بڑا ہو یا چھوٹا۔

حصہ اور فرد میں فرق

حصہ اور فرد اہلِ معانی کے ہاں ایک ہی چیز ہے۔ کوئی فرق نہیں۔ یعنی قضیہ کلیہ مع التشخص ہے۔ البتہ مناطقہ کے ہاں ان دونوں میں فرق ہے۔ لفظ فرد کا اطلاق ان کے ہاں مجموعہ طبیعہ و تشخص پر ہوتا ہے اور حصہ کا اطلاق نفسِ طبیعہ پر جو معروضِ تشخص ہوتی ہے۔[1]

عمومِ سلب وشمولِ نفی اور سلبِ عموم ونفیِ شمول میں فرق

دونوں میں فرق ظاہر ہونے سے پہلے یہ بات جان لینا چاہئے کہ عمومِ سلب اور شمولِ نفی وہ مسند الیہ ہے جس کے اندر ہر ہر فرد سے مسند کی نفی کی جاتی ہے۔ کہ کوئی فرد بھی نفی سے خارج نہیں رہتا۔ مثلاً کُلُّ اِنْسَانٍ لَمْ یَقُمْ۔ اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ دنیا میں جتنے افرادِ انسان موجود ہیں وہ سب کے سب عدمِ قیام میں شامل ہیں۔ کوئی فرد بھی عدمِ قیام سے خارج نہیں۔ سلبِ عموم اور نفیِ شمول اس کو کہتے ہیں کہ جس میں مسند الیہ کے جملہ افراد کو منتفی کیا جائے۔ مثلاً لَمْ یَقُمْ کُلُّ اِنْسَانٍ اس کا مطلب یہ ہے کہ جملہ افرادِ انسان کھڑے نہیں ہوئے ہیں بل کہ بعض

---

[1] نیل الامانی: ۲۲۲/۱

افرادِ انسان کھڑے ہوئے ہیں۔ اب رہی یہ بات کہ کس وقت عمومِ سلب وشمولِ نفی ہوتا ہے اور کس وقت سلبِ عموم ونفیِ شمول ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر وہ مسند الیہ جس پر لفظِ کل داخل ہو رہا ہے اس مسند پر مقدم ہوگا جس سے پہلے حرفِ نفی ہے تو یہ عمومِ سلب وشمولِ نفی ہے جیسے کُلُّ اِنْسَانٍ لَمْ یَقُمْ۔ اگر وہ مسند الیہ موخر ہو جس پر لفظِ کل داخل ہوا ہے اور وہ مسند مقدم ہو جس پر حرفِ نفی داخل ہوا ہے تو یہ سلبِ عموم ونفیِ شمول ہے۔ مثلاً لَمْ یَقُمْ کُلُّ اِنْسَانٍ۔[1]

سَالِبَہ مُحَصَّلَہ اور مَوْجِبَہ مَعْدُوْلَةُ الْمَوْضُوْع میں فرق

❶ دونوں میں فرق سمجھنے کے لئے اولاً ایک مقدمہ ذہن نشین کرنا ضروری ہے۔ وہ یہ ہے کہ قضیہ کی اپنے اطراف کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں۔ ① محصّلہ ② معدولہ۔ اگر قضیہ کی دونوں طرف مثبت ہو یعنی حرفِ سلب کسی ایک طرف کا جز نہ ہو تو اس کو محصّلہ کہتے ہیں۔ خواہ موجبہ ہو یا سالبہ ہو۔ موجبہ کی مثال زَیْدٌ قَائِمٌ سالبہ کی مثال زَیْدٌ لَیْسَ بِقَائِمٍ۔ اگر طرفین قضیہ مثبت نہ ہو اس طرح کہ حرفِ سلب کسی ایک طرف کا یا دونوں طرفوں کا جز واقع ہو تو اس کو معدولہ کہتے ہیں۔ پھر اس کی تین قسمیں ہیں۔ ① معدولۃ الموضوع ② معدولۃ المحمول ③ معدولۃ الطرفین۔ ان اقسام میں سے ہر ایک دوسرے سے ممتاز ہے۔ موجبہ معدولۃ المحمول جیسے زَیْدٌ (هُوَ) لَیْسَ بِقَائِمٍ اور سالبہ محصلہ (بسیط) جیسے زَیْدٌ لَیْسَ (هُوَ) بِقَائِمٍ. دونوں میں کچھ اشتباہ ہے لہٰذا دونوں کے درمیان فرق بیان کردینا ضروری ہے۔ دونوں کے درمیان لفظاً ومعنیً دونوں اعتبار سے فرق ہے۔ لفظی فرق کو مثالِ مذکور میں بین القوسین ظاہر کردیا گیا کہ معدولۃ المحمول میں حرفِ ربط یعنی ھو حرفِ سلب پر یعنی

[1] مختصر المعانی فن اول

لیس پر مقدم ہوتا ہے اور سالبہ محصلہ میں اس کا عکس یعنی معدولۃ المحمول میں ربطِ سلب کا حکم ہوتا ہے اور سالبہ میں سلبِ ربط کا حکم ہوتا ہے۔

❷ سالبہ محصلہ عام ہے اور موجبہ معدولہ خاص ہے کیوں کہ سالبہ محصلہ موضوع کے وجود کے بغیر بھی ہوسکتا ہے کیوں کہ منطق کا مشہور ضابطہ ہے کہ سالبہ کے لئے وجودِ موضوع کی ضرورت نہیں اور موجبہ معدولہ میں وجود موضوع ہونا ضروری ہے اور قاعدہ مسلمہ ہے کہ جو شے کسی شرط کے ساتھ مشروط ہو وہ اس سے سے خاص ہوتی ہے جس میں یہ شرط نہ ہو اسی وجہ سے سالبہ محصلہ عام ہے اور موجبہ معدولہ خاص ہے۔

فِيْ نَفْسِہٖ، بِنَفْسِہٖ اور لِنَفْسِہٖ میں فرق

قاعدہ: وجود کی دو قسمیں ہیں۔ ① رابطی، ② غیر رابطی۔ وجودِ رابطی غیر مستقل کو کہتے ہیں۔ جس کا وجود فرضِ فارض یا محل یا فاعل پر موقوف ہو۔ یہ سب وجودِ رابطی ہے اور جس کا وجود کسی پر موقوف نہ ہو وہ ہر طرح مستقل وجود ہے۔ اس میں فی نفسہٖ بنفسہٖ اور لنفسہٖ تینوں داخل ہیں۔ جیسے وجودِ باری تعالیٰ اس کا اطلاق غیر اللہ کے وجود پر ممنوع ہے۔ ان الفاظ میں اس طرح فرق بیان کیا جاتا ہے کہ فِيْ نَفْسِہٖ کی نسبت اس شے کی طرف کی جاتی ہے جو شے اپنے وجود میں فارض کے فرض کی محتاج نہ ہو۔ اگرچہ محل کی محتاج ہو جیسے سفید کپڑا کہ اس میں سفیدی کا وجود فارض کے فرض کا محتاج نہیں لیکن اس کا وجود محل یعنی کپڑے کا محتاج ہے اس طور پر کہ کپڑے کا وجود منتفی ہوتے ہی سفیدی کا وجود بھی ختم ہو جائے گا جو بواسطہ کپڑا نمودار ہوا ہے اور بنفسہٖ کی نسبت اس شے کی طرف کی جاتی ہے جو نہ فارض کے فرض کی محتاج ہو نہ محل کی محتاج ہو۔ جیسے حیوان اور لنفسہٖ کی نسبت اس شے کی طرف ہوتی ہے جو نہ فارض کے فرض کی محتاج ہو نہ محل کی اور نہ فاعل کی جیسے وجود باری تعالیٰ نہ فارض، نہ محل، نہ فاعل کا

محتاج ہے۔

فَائِدَۃ: یہاں محل سے مراد وہ محل ہے کہ جس محل کے فنا ہونے سے حال بھی فنا ہو جائے جیسے رنگ کہ وہ اپنے محل کے فنا ہوتے ہی خود بخود فنا ہو جاتا ہے اور وہ محل مراد نہیں جس کی طرف جوہرِ انسان اور حیوان وغیرہ محتاج ہیں کیوں کہ انسان وحیوان اپنے قیام و وجود کے لئے جس محل کے محتاج ہیں وہ محل فنا ہونے سے انسان وحیوان فنا نہیں ہوتے۔ اس جیسے محل کا جوہر بھی محتاج ہے لہٰذا اب کوئی شبہ نہ رہا کہ جوہر تو قائم بنفسہٖ ہے حالاں کہ اس کا قیام و وجود محل یعنی ظرف کا محتاج ہے۔[1]

شدت اور زیادت میں فرق

دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ دونوں کے ایک ہی معنی ہیں۔ ہر شدت زیادت ہے اور ہر زیادت شدت ہے۔ لہٰذا دونوں میں تساوی کی نسبت ہے۔ جس طرح ہر انسان ناطق ہے اور ہر ناطق انسان اور حکمائے اشراقیین کے نزدیک دونوں میں دو طرح سے فرق ہے۔

❶ شدت کا استعمال کیفیت کے ساتھ مختص ہے یعنی عقل بواسطۂ ظن، افتراق کرتی ہے۔ مثلاً برف کا زیادہ سفید ہونا ہاتھی دانت سے اور زیادت کا استعمال کمیت کے ساتھ مختص ہے۔

❷ شدت کی نقیض ضعف آتی ہے جب کہ زیادت کی نقیض نقصان آتی ہے۔ یہ فرق تُعْرَفُ الْاَشْیَاءُ بِاَضْدَادِهَا کے قبیل سے ہے۔ شاعر متنبّی نے کیا خوب کہا ہے:

وَبِضِدِّهَا تَتَبَيَّنُ الْاَشْيَاءُ

اور اشراقیین کے نزدیک دونوں میں تباین کی نسبت ہے۔

---

[1] از جناب مولانا الحاج سیّد الامین صاحب

ضرورت اور دوام میں فرق

اَلْفَرقُ بَيْنَ الدَّوَامِ وَالضَّرُوْرَةِ هِيَ اسْتِحَالَةُ انْفِكَاكِ شَيْءٍ عَنْ شَيْءٍ. الدَّوَامُ عَدَمُ انْفِكَاكِ شَيْءٍ عَنْ شَيْءٍ وَلَمْ يَكُنْ مُحَالاً كَدَوَامِ الْحَرَكَةِ لِفَلَكٍ الضَرُوْرَةُ خَاصٌ وَالدَّوَامُ عَامٌ.

یعنی دوام اور ضرورت میں فرق یہ ہے کہ ضرورت کہتے ہیں ایک شے کا دوسری شے سے جدا ہونا بالکل ممنوع ہو۔ مثلاً انسان کے لئے حیوان ہونا ضروری ہے لہٰذا انسان سے حیوانیت جدا نہیں ہوسکتی۔ اگر حیوانیت سلب ہوگئی تو انسان، انسان نہیں کہلائے گا۔ دوام کہتے ہیں ایک شے کا دوسری شے سے جدا نہ ہونا پھر جدا نہ ہونے کی دو صورتیں ہیں پہلی صورت تو یہ ہے کہ اس شے کا جدا ہونا ممکن ہو مگر جدا نہیں ہوتی۔ مثلاً فلک کی حرکت جدا ہونا ممکن ہے مگر جدا نہیں ہوتی دوسری صورت یہ ہے کہ ناممکن ومحال ہوکر جدا نہیں ہوتی۔ مثلاً انسان کے لئے حیوان ہونا دائمی بھی ہے اور ضروری بھی ہے۔ اس تقریر سے معلوم ہوا کہ ضرورت اور دوام کے درمیان عام خاص مطلق کی نسبت ہے۔ دوام عام مطلق ہے یعنی ہر دوام ضرورت نہیں اور ضرورت خاص مطلق ہے یعنی ہر ہر ضرورت دوام میں داخل ہے۔

علم الیقین، عین الیقین اور حق الیقین میں فرق

اگر کسی چیز کی نسبت کا جزم حاصل ہو تو اسے یقین کہتے ہیں۔ اس کی تین قسمیں ہیں۔ علم الیقین، عین الیقین، حق الیقین۔ اب تینوں میں فرق یہ ہے کہ اگر کسی چیز کے علم کا یقین دلیل سے حاصل ہو تو اسے علم الیقین کہتے ہیں۔ مثلاً صانع عالم کا موجود ہونا اس دلیل سے حاصل ہوا اَلْعَالَمُ مَوْجُوْدٌ وَلِكُلِّ مَوْجُوْدٍ فَلَهُ صَانِعٌ فَلِلْعَالَمِ صَانِعٌ۔ اگر یقین مشاہدہ سے حاصل ہو تو اسے عین الیقین کہتے ہیں۔ جیسے اَلسَّمَاءُ فَوْقَنَا وَ الْاَرْضُ تَحْتَنَا اگر وہ یقین بار بار تجربہ سے حاصل ہو تو اسے

حق الیقین کہتے ہیں۔ جیسے سقمونیا کے استعمال سے دست ہونا۔

ضد اور نقیض میں فرق

ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ نقیض کہتے ہیں دو چیزوں کا اس حیثیت سے ہونا کہ جو دونوں اکٹھی جمع بھی نہیں ہوسکتیں اور رفع بھی نہیں ہوسکتیں۔ جیسا وجود وعدم مثلاً قلم کے اندر نہ وجود وعدم دونوں اکٹھے صادق آسکتے ہیں اور نہ یہ ہوسکتا ہے کہ ان دونوں میں سے کوئی ایک بھی صادق نہ آئے بل کہ ضروری ہے کہ اگر وجود ہو تو عدم نہ ہو۔ اگر عدم ہو تو وجود نہ ہو۔ دونوں ہونا بھی محال ہے نہ ہونا بھی محال ہے اور ضدین کہتے ہیں کہ دو چیزوں کا اس حیثیت سے ہونا کہ دونوں اکٹھی جمع تو نہیں ہوسکتی لیکن یہ ممکن ہے کہ دونوں میں سے کوئی ایک بھی نہ ہو۔ مثلاً کالا سفید کہ یہ دونوں ایک قلم کے اندر جمع تو نہیں ہوسکتے ہیں مگر یہ ہوسکتا ہے کہ کالا سفید دونوں نہ ہوں بل کہ لال ہو۔[1]

قدیم، ازلی اور ابدی میں فرق

ان الفاظ کے معنی ہمیشگی اور دائم کے ہیں پھر باہمی فرق اس طرح بیان کیا جاتا ہے کہ ازلی اس چیز کو کہتے ہیں جس کی ابتداء نہ ہو۔ یعنی ہمیشہ سے ہو اور ابدی اس چیز کو کہتے ہیں جس کی انتہا نہ ہو یعنی ہمیشہ رہے اور قدیم اس چیز کو کہتے ہیں کہ جس کی نہ ابتدا ہو نہ انتہا۔ یعنی ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے۔ پس یہ تینوں باری تعالیٰ کی صفات سے ہیں۔[2]

حدوثِ زمانی اور حدوثِ ذاتی میں فرق

دونوں الفاظ کے معنی وجود بَیْنَ الْعَدَمَیْنِ ہیں یعنی جس کا وجود نہ پہلے تھا

---

[1] علامہ سیّد شریف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی

[2] کذا قالہ مفتی کفایت اللّٰہ رحمہ اللّٰہ تعالیٰ

اور نہ ہی آئندہ ہمیشہ رہے گا۔ پھر باہمی فرق اس طرح ہے کہ حدوثِ ذاتی کہتے ہیں جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو اور حدوثِ زمانی کہتے ہیں جو مسبوق بالعدم یعنی جس کے وجود سے پہلے عدم کا زمانہ گذر چکا ہو۔[1]

اِبداع اور اِختراع میں فرق

مولوی ولی اللہ انصاری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے حاشیہ صدرا میں ذکر کیا ہے کہ اِبداع اور اِختراع کے معنی ایک ہیں یعنی کسی چیز کو ایسی ہیئت وصورت میں پیدا کرنا کہ جس کی مثال سابق میں نہ گذری ہو لیکن عموماً یہ کہا جاتا ہے کہ جب کلام میں مترادف الفاظ واقع ہوں تو بہتر یہ ہے کہ ہر ایک کو الگ معنی پر محمول کیا جائے تاکہ تکرار لازم نہ آئے اور حواشی عزیز یہ میں ہے کہ اِبداع کسی چیز کو مادہ کے بغیر اس طرح پیدا کرنا کہ اس کا نمونہ ومثال پہلے سے ہو یا نہ ہو اور اختراع کسی شے کو اس نمونہ پر ایجاد کرنا ہے جو سابق میں پایا جاتا ہو اور اسی شے کی جنس سے ہو خواہ وہ شے موجود، مادہ ہو یا مجردِ زمانی ہو یا غیر زمانی ہو۔ پس ان میں عام و خاص من وجہ کی نسبت ہے اور ایک مادہ افتراقی یہ ہے کہ حدوثِ بدن کے وقت نفسِ ناطقہ انسانیہ کی ایجاد میں صرف اِبداع ہے اور اِختراع نہیں اور دوسرا مادہ افتراقی یہ ہے کہ حضرت آدم عَلَیْہِ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ کے بدن کی ایجاد میں صرف اِختراع ہے اور اِبداع نہیں ہے کیوں کہ بدنِ آدم عَلَیْہِ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ مادی ہے اور مادہ اجتماعی کی مثال عقلِ اول ہے کہ اس کی ایجاد میں اِبداع اور اِختراع دونوں ہیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

مثل، مثال، ند، مشبہ، مساوی اور شکل میں فرق

ان الفاظ میں فرق یہ ہے کہ جو چیز دوسری چیز کی حقیقت میں پوری طرح شریک ہو تو اس کو مثل کہا جاتا ہے اور جو چیز دوسری چیز کے نقش میں شرکت رکھتی ہو تو

[1] علامہ سید شریف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ

اسے مثال کہتے ہیں اور جو چیز دوسری چیز کی فقط کمیت میں شرکت رکھتی ہوتو اسے مساوی کہتے ہیں اور جو چیز دوسری چیز کے فقط جوہر میں شرکت رکھتی ہوتو اسے ند کہتے ہیں اور جو چیز دوسری چیز کی فقط کیفیت میں شرکت رکھتی ہوتو اسے مشبہ کہتے ہیں اور جو چیز دوسری چیز کی فقط مقدار میں شرکت رکھتی ہوتو اسے شکل کہتے ہیں۔

حیثیتِ تقییدیہ، تعلیلیہ اور اطلاقیہ میں فرق

حیثیتِ اطلاقیہ وہ ہے جو محیث کی تعمیم کو بیان کرے اور اس کی علامت یہ ہے کہ حیثیت کا ماقبل اور مابعد ایک ہوتا ہے۔ جیسے کہہ دیا جائے اَلْاِنْسَانُ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ اِنْسَانٌ حَيْوَانٌ نَاطِقٌ۔ اور حیثیت تقییدیہ یہ ہے کہ جو محیث کی قید واقع ہو اور محیث مع الحیثیت پر ایک تیسری چیز کا جو کہ حیثیت کا مابعد ہے حکم لگ رہا ہو۔ جیسے اَلْاِنْسَانُ مِنْ حَيْثُ أَنَّهٗ كَاتِبٌ مُتَحَرِّكُ الْأَصَابِعِ حِيْنَ يَكُوْنُ كَاتِباً یا یوں کہہ دیا جائے کہ اَلصُّوْرَةُ الْحَاصِلَةُ فِي الذِّهْنِ مِنْ حَيْثُ كَوْنِهَا قَائِمَةً بِالذِّهْنِ ومُكَيَّفَةٌ بِالْعَوَارِضِ الذِّهْنِيَّةِ معلوم ہوا کہ ان دونوں مثالوں میں ایک امر زائد کا فائدہ حاصل ہوا ہے کیوں کہ یہ حیثیتِ تقییدیہ محیث کی ذات اور اس کے احکام کو تبدیل کر دیتی ہے جیسا کہ دوسری مثال میں کہ اس حیثیت نے صورتِ حاصلہ کی ذات کو تبدیل کیا اس لئے کہ اس حیثیت کے نہ ہونے کے وقت یہی صورتِ حاصلہ مرتبۂ معلوم میں تھی لیکن جب اس کے ساتھ اس حیثیت کا اعتبار کیا تو وہ علم ہوئی۔ حیثیتِ تعلیلیہ یہ ہے کہ جو محیث کے صرف احکام کو تبدیل کر دینے والی ہوتی ہے۔ ذاتِ محیث محفوظ کا لسابق کا کام دیتی ہے۔ كَمَا يُقَالُ زَيْدٌ مُكْرَمٌ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ عالمٌ کہ اس حیثیت کی وجہ سے محیث کا حکم بدل گیا۔ کیوں کہ فقدانِ علم کی صورت میں تکریم زید کا حکم نہیں تھا ہاں جب حیثیت لگائی گئی تو تکریمِ زید کا حکم ہوا اور ظاہر ہے کہ اس میں محیث کل ذات محفوظ ہے۔ اس لئے کہ زید جو یہاں محیث

ہے اس کی ذات میں اسی حیثیت سے کچھ بھی تغیر پایا نہیں جاتا۔[1]

خبر، قضیہ، اخبار، مقدمہ، مطلوبہ، نتیجہ اور مسئلہ میں فرق

ان میں فرق یہ ہے کہ مرکبِ تام کو اس حیثیت سے کہ وہ محتملِ صدق و کذب ہوتا ہے خبر کہتے ہیں۔ اس حیثیت سے کہ وہ حکم پر مشتمل ہوتا ہے قضیہ کہتے ہیں اور اس حیثیت سے کہ وہ مفیدِ حکم ہوتا ہے اخبار کہتے ہیں اس حیثیت سے کہ وہ دلیل کے ساتھ طلب کیا جاتا ہے مطلوبہ کہتے ہیں اور اس حیثیت سے کہ وہ دلیل کا جز ہوتا ہے مقدمہ کہتے ہیں اور اس حیثیت سے کہ وہ دلیل سے حاصل ہوتا ہے نتیجہ کہتے ہیں اور اس حیثیت سے کہ اس سے سوال ہوتا ہے مسئلہ کہتے ہیں۔[2]

حضرت منصور رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی اور فرعون کے اَنَا الْحَقُّ کہنے میں فرق

حضرت منصور رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے اَنَا الْحَقُّ کہنے کا راز یہ ہے کہ وہ اَنَا الْحَقُّ خود نہ کہہ رہے تھے بل کہ اس وقت ان کی وہ حالت تھی جیسے شجرۂ موسیٰ عَلَیْہِ السَّلَام سے آواز آئی تھی ﴿اِنِّیْ اَنَا اللّٰہُ رَبُّ الْعٰلَمِیْنَ[3]﴾ گو آواز درخت ہی سے نکل رہی تھی چناں چہ خود نص میں تصریح ہے ﴿نُوْدِیَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْاَیْمَنِ فِی الْبُقْعَةِ الْمُبٰرَکَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ اَنْ یّٰمُوْسٰۤی[4]﴾ تو کیا درخت خود کہہ رہا تھا اِنِّیْ اَنَا اللّٰہُ؟۔ ہرگز نہیں ورنہ درخت کا رب ہونا لازم آئے گا اور یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ وہ آواز درخت میں سے نہیں نکلی تھی۔ بعینہٖ صوتِ حق تھی اور یقیناً حضرت موسیٰ عَلَیْہِ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَام کو صوت ہی مسموع ہوئی تھی جو سمتِ خاص اور مکانِ

---

[1] انوار العلوم شرح سلم العلوم: ص۳۰

[2] نیل الامانی شرح مختصر المعانی

[3] القصص: ۳۰ [4] القصص: ۳۰

خاص کے ساتھ مقید تھی۔ اس کو حق تعالیٰ نے وادیٔ ایمن اور بقعۂ المبارکہ اور من الشجرہ کے ساتھ مقید کیا ہے ورنہ کلامِ حق بعید سے ہوتا تو ان قیود سے مقید نہ ہوتا۔ پس ماننا پڑے گا کہ وہ آواز تو شجرہ ہی کی تھی اور اسی میں سے نکلی تھی مگر حق تعالیٰ کی طرف سے تھی اور شجرہ خود متکلم نہ تھا۔ جیسے قرآن میں حضور ﷺ کو ارشاد ہے ﴿فَاِذَا قَرَاْنٰهُ فَاتَّبِعْ قُرْاٰنَهٗ﴾[1] کہ جب ہم قرآن پڑھا کریں تو آپ قرآن کا اتباع کیجئے۔ یقیناً حضور ﷺ کسی صوت کو سنتے تھے اور خدا تعالیٰ صوت سے منزہ ہیں پھر قراءت کا کیا مطلب ہے؟۔ یہی کہا جاتا ہے کہ یہاں قرأتِ جبریل کو قرأتِ حق کہا گیا ہے۔ کیوں کہ وہ بحکمِ حق قرأت کرتے تھے۔ ایسے ہی یہاں بھی قولِ شجرہ کو قولِ حق کہا جاتا ہے کیوں کہ اس نے جو کچھ کہا تھا بحکمِ حق کہا تھا پس یوں ہی حضرت منصور رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے اَنَا الْحَقُّ کو اللہ تعالیٰ کا قول کہنا چاہئے کیوں کہ غلبۂ حال میں کلامِ حق ان کی زبان سے نکلتا تھا وہ بھی متکلم، بحکمِ حق تھے اور خود متکلم نہ تھے۔ چناں چہ ایک بزرگ کے واقعہ سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ وہ یہ کہ ایک بزرگ نے حق تعالیٰ سے سوال کیا کہ منصور نے اپنے کو خدا کہا تھا اور فرعون نے بھی وہ تو مقبول ہوگئے اور یہ تو مردود، ہوگیا اس کی کیا وجہ؟ جواب ارشاد ہوا کہ منصور نے اپنے کو مٹا کر اَنَاالْحَقُّ کہا تھا اور فرعون. نے خدا کو مٹا کر اَنَا رَبُّکُمُ الْاَعْلٰی کہا تھا۔ اس کا یہی مطلب ہے کہ منصور نے جو کچھ کہا تھا خود نہ کہا تھا کیوں کہ وہ خودی کو مٹا چکے تھے۔ اسی کو مولانا رومی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ فرماتے ہیں:

؎ گفت فرعون اَنَا الْحَقُّ گشت پست
گفت منصور اَنَا الْحَقُّ گشت مست

لعنت اللہ آں انارا درقفا
رحمت اللہ ایں انا رادر وفا

[1] القیامۃ: ۱۸

یعنی فرعون نے بھی اَنَا الْحَقُّ کہا یعنی میں حق خدا ہوں۔ وہ نتیجہ میں نیچے گرا یعنی دریا میں ڈوب کر مرا اور حضرت علامہ منصور رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے بھی اَنَا الْحَقُّ کہا وہ تو مست ہوا۔ یعنی مقبول ہوا (دونوں کے اَنَا الْحَقُّ کے اندر بہت فرق ہے) یہی وجہ ہے کہ اس فرعون کے اَنَا الْحَقُّ میں اللہ تعالیٰ کی لعنت ہے اور اس منصور کے اَنَا الْحَقُّ میں اللہ تعالیٰ کی رحمت ملی ہے۔

فضیلۃ الشیخ امام المعقولات استاذنا حضرت مولانا محمد الیاس صاحب نے ان دونوں کے اَنَا الْحَقُّ میں معقولات کے قواعد کی رو سے ایک عجیب فرق بیان فرمایا کہ فرعون نے محمول کو موضوع میں فنا کیا۔ پس فرعون کا قول اَنَا رَبُّکُمُ الْاَعْلٰی میں اَنَا موضوع ہے۔ رَبُّکُمُ الْاَعْلٰی محمول ہے۔ محمول کو فنا کرکے موضوع کے اندر داخل کیا۔ پس معنی یہ ہوں گے لَا شَیْءَ مِنَ الْاَرْبَابِ اِلَّا اَنَا یعنی میرے علاوہ کوئی رب ہو ہی نہیں سکتا اور منصور رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے موضوع کو محمول میں فنا کیا۔ پس اَنَا الْحَقُّ کے یہ معنی ہوں گے اَنَا لَا شَیْءَ اِلَّا الْحَقُّ یعنی میں کوئی چیز ہی نہیں ہوں۔ سب کچھ اللہ تعالیٰ ہے۔ میں تو بذاتِ خود فنا ہوں مگر اللہ کا سایہ بن کر پھر رہا ہوں چناں چہ اس کی کافی تائید اس حدیث قدسی سے ہوتی ہے۔ لَا یَزَالُ عَبْدِی ......[1] یعنی حق سبحانہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ بندہ نفل عبادتوں کی وجہ سے میرا تقرب حاصل کرتا رہتا ہے یہاں تک کہ میں اس کو محبوب بنالیتا ہوں حتیٰ کہ میں اس کا کان بن جاتا ہوں جس سے وہ سنتا ہے اور آنکھ بن جاتا ہوں جس سے وہ دیکھتا ہے اور ہاتھ بن جاتا ہوں جس سے وہ کسی چیز کو پکڑتا ہے اور پاؤں بن جاتا ہوں جس سے وہ چلتا ہے اور حضرت منصور رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کثرتِ نوافل اور مجاہدہ کے ذریعہ اس حدیثِ قدسی کا عین مصداق بنے ہیں۔[2]

---

[1] شرح سنن ابن ماجة: ۱......۱۲۸

[2] اصوات الرحمانیه: ص ۳۰ للتھانوی رحمه الله تعالیٰ

بابِ ششم

علمِ بلاغت کا بیان

اختصار، ایجاز اور تلخیص میں فرق

اِعْلَمْ أَنَّ الإِخْتِصَارَ تَقْلِيْلُ اللَّفْظِ وَتَكْثِيْرُ الْمَعْنٰى. وَالإِيْجَازُ أَدَاءُ الْمَقْصُوْدِ بِأَقَلَّ مِنْ عِبَارَةِ الْمُتَعَارَفِ، والتَّلْخِيْصُ هُوَ تَبْيِيْنُ الْمُرَادِ وَالْمَقْصُوْدِ وَيُسْتَعْمَلُ كَثِيْراً فِي الإِخْتِصَار.

یعنی ان تینوں الفاظ کے معنی قلت کے ہیں، پھر باہمی فرق اس طرح بیان کیا جاتا ہے کہ ''اختصار'' کہتے ہیں کم الفاظ میں زیادہ معنی کو ادا کرنا ''ایجاز'' کہتے ہیں مقصود کو ادا کرنے میں جتنے الفاظ استعمال کرنا معروف ومشہور ہیں اس سے کم الفاظ میں بیان کردینا اور ''تلخیص'' کہتے ہیں الفاظِ قلیل کے ساتھ مقصود کو واضح کردینا۔
کبھی کبھار ''تلخیص'' اور ''اختصار'' دونوں ایک ہی معنی میں استعمال ہوتے ہیں۔

اِطناب اور تطویل میں فرق

اِعْلَمْ أَنَّ الإِطْنَابَ أَدَاءُهٗ بِأَكْثَرَ مِنْهَا أَيْ مِنْ عِبَارَةِ الْمُتَعَارَفِ. وَالتَّطْوِيْلُ زِيَادَةُ اللَّفْظِ مَايُؤَدّٰى بِهٖ أَصْلُ الْمُرَادِ۔[1]

[1] ماخذہ مختصر المعانی، الفن الاول، تعریف الایجاز والاطناب والمساواۃ: ص۲۷۷

یہ دونوں الفاظ قریب قریب ایک ہی معنی میں استعمال ہوتے ہیں۔ پھر باہمی فرق اس طرح بیان کیا جاتا ہے کہ اطناب کہتے ہیں کہ جتنے الفاظ سے مقصود بیان کرنا مشہور ہے اس سے زائد الفاظ میں مقصود کو ادا کرنا اور تطویل کہتے ہیں کہ اصلی مراد جتنی عبارت سے ادا ہوسکے اس سے زائد لانا۔ حاصل فرق یہ نکلا کہ اطناب کے اندر زائد، مشہور کے اعتبار سے ہے اور تطویل کے اندر زائد، نفس الامر کے اعتبار سے ہے۔

کلامِ فصیح اور کلامِ بلیغ میں فرق

کلامِ فصیح اور کلامِ بلیغ میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے۔ بلیغ خاص ہے اور فصیح عام ہے۔ لہٰذا کُلُّ بَلِیْغٍ فَصِیْحٌ کہا جاسکتا ہے اور اس کا عکس یعنی کُلُّ فَصِیْحٍ بَلِیْغٌ نہیں کہا جاسکتا۔ کیوں کہ ہوسکتا ہے کوئی کلام فصیح ہو اور مقتضائے حال کے مطابق نہ ہو نیز یہ بھی ممکن ہے کہ کوئی شخص اپنے مقصود کو فصاحت کے ساتھ ادا کرنے کا ملکہ رکھتا ہو اور مقتضائے حال کے مطابق تالیف کا ملکہ بھی رکھتا ہو۔[1]

حشو اور تطویل میں فرق

حشو اور تطویل میں لغۃً و اصطلاحاً فرق یہ ہے کہ حشو وہ لفظ ہے جو اصل مراد سے زائد ہے۔ عام ہے کہ وہ زائد بافائدہ ہو یا بے فائدہ جب کہ تطویل وہ لفظ ہے جو اصل مراد سے بلا فائدہ زائد ہو اور لفظِ زائد متعین ہی نہ ہو۔ معلوم ہوا کہ حشو اور تطویل میں عام و خاص کی نسبت ہے کیوں کہ تطویل میں بلا فائدہ ہونے کی قید ہے اور حشو میں یہ قید نہیں۔ لہٰذا جو کلام بے فائدہ زائد ہوگا اس میں حشو اور تطویل دونوں صادق آئیں گے اور جو کلام بافائدہ زائد ہو اس پر صرف حشو صادق آئے گا نہ کہ تطویل، اور اصطلاح کے اعتبار سے دونوں میں تباین کی نسبت ہے کیوں کہ حشو اس

---

[1] مختصر المعانی

زائد لفظ کو کہتے ہیں جس کا زائد ہونا متعین ہو جیسے شعر:

وَاَعْلَمُ عِلْمَ الْيَوْمِ وَالْاَمْسِ قَبْلَهٗ
وَلٰكِنَّنِيْ عَنْ عِلْمِ مَافِيْ غَدٍ اَعْمٰى

ترجمہ: ''میں ان امور کو جانتا ہوں جو آج اور کل گذشتہ کے ہیں جو آج کے دن سے پیشتر تھا۔ لیکن میں ان امور سے جو یوم آئندہ میں ہونے والے ہیں ناواقف ہوں۔''

اس شعر میں قَبْلَهٗ زائد ہے جس کی کوئی حاجت نہیں ہے اور اس کی زیادتی متعین ہے اور تطویل اس لفظ کو کہتے ہیں جس میں لفظ زائد ہو لیکن متعین نہ ہو۔ جیسے شعر:

وَقَدَّدَتِ الْاَدِيْمَ لِرَاهِشَيْهِ
وَاَلْفٰى قَوْلَهَا كَذِبًا وَمَيْنًا

كَذُوْب وَمَيْنًا دونوں ایک ہی معنی میں ہیں اس لئے ان دنوں میں سے کوئی ایک زائد ہے لیکن متعین نہیں۔[1]

تاکید اور تاسیس میں فرق

تاکید ایسے لفظ کو کہتے ہیں جو اس چیز کی تقویت و تثبیت کا فائدہ دیتا ہے جس کا فائدہ ماقبل کے لفظ نے دیا ہے جیسے جَآءَ نِي الْقَوْمُ كُلُّهُمْ۔ ان میں لفظِ کل نے اسی چیز کی تقویت کا فائدہ دیا ہے جس کا فائدہ لفظِ قوم نے دیا ہے۔ تاسیس ایسے لفظ کو کہتے ہیں جو حاصل شدہ معنی کے علاوہ معنی جدید کا فائدہ دیتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تاسیس، تاکید سے اولیٰ اور افضل ہے۔ اس وجہ سے جس جگہ تاکید اور تاسیس دونوں کا احتمال ہو وہاں تاکید کے بجائے تاسیس راجح ہوگی۔ جیسے قولہ تعالیٰ ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ﴾[2]۔ یعنی سو نماز پڑھو اپنے رب کی اور قربانی کرو۔ یہاں

[1] نیل الامانی: ۷۸/۲ [2] الکوثر: ۲

اِنْحَرْ نحر سے مشتق ہے۔ جس کے معنی قربانی کرنے کے ہیں اور اِنْحَرْ کے ایک معنی نماز میں سینہ پر ہاتھ باندھنے کے آتے ہیں پس اس صورت میں آیت شریفہ کا ترجمہ یہ ہوگا سو نماز پڑھ سینہ پر ہاتھ باندھ کر اپنے رب کے لئے۔ پہلی صورت میں فَصَلِّ اور اِنْحَرْ کے معنی الگ الگ ہوں گے اس وقت لفظ اِنْحَرْ تاسیس کی قبیل سے ہوگا اور دوسری صورت میں لفظِ اِنْحَرْ فَصَلِّ کی تاکید کے لئے ہوگا۔ کیوں کہ نماز کے اندر ہی ہاتھ باندھا جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں لفظ اِنْحَرْ کوئی جدید معنی اور جدید فائدہ دیتا ہی نہیں بل کہ فَصَلِّ کے معنی کی تقویت اور تثبیت کا فائدہ دے رہا ہے۔ چوں کہ اوپر معلوم ہوا کہ کلام کو جہاں تک ممکن ہو تاکید کے بجائے تاسیس پر محمول کرنا افضل اور اولیٰ ہے اس لئے اکثر ائمۂ مفسرین جیسے حضرت ابن عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا اور حضرت عطاء اور مجاہد اور حسن بصری رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالٰی وغیرہ نے اس آیتِ کریمہ میں اِنْحَرْ کے معنی قربانی لئے ہیں۔ بعض نے اِنْحَرْ کے معنی سینہ پر ہاتھ باندھنے کے لئے ہیں اور اس کو بعض ائمہ تفسیر کی طرف منسوب کیا ہے۔ اس وقت لفظ اِنْحَرْ تاکید پر محمول ہو کر راجح اور اولیٰ کے خلاف ہوگا۔ شاید یہی وجہ ہے کہ علامہ ابن کثیر رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے فرمایا ہے کہ یہ روایت منکر اور ناقابلِ اعتبار ہے۔[1]

مثال اور شاہد میں فرق

مثال اور شاہد میں فرق یہ ہے کہ شاہد اس شخص کے کلام کو کہتے ہیں جس کا کلام محاورات میں معتمد علیہ اور قابلِ وثوق ہو اور وہ کلام قاعدہ کلیہ کی تقریر کے لئے لایا گیا ہو۔

❶ مثال اس کلام کو کہتے ہیں جس سے قاعدہ کلیہ کی وضاحت مقصود ہو۔ اس وجہ سے دونوں میں عام و خاص مطلق کی نسبت ہے۔ مثلاً جو چیز شاہد بننے کی صلاحیت

---

[1] نیل الامانی و معارف القرآن بتوضیح الفاظ

رکھتی ہے وہ مثال بھی بن سکے گی۔ اس کا عکس نہ ہوگا۔

❷ شاہد کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ ایسے شخص سے صادر ہو جس کے کلام سے استدلال صحیح ہے جب کہ مثال میں یہ شرط نہیں۔[1]

بیان اور تبیان میں فرق

بیان کے دو معنی ہیں۔ وصل اور فراق۔ یہ معنی از قبیلِ اضداد ہیں۔ دونوں معنی کے اعتبار سے مشتق ہوسکتا ہے۔ چوں کہ بیان میں کلام موصول و مسلسل ہوتا ہے۔ یہ نہیں کہ بولے پھر چپ رہے۔ پھر بولے پھر خاموش رہے۔ لہٰذا وصل پایا گیا اور چوں کہ بیان میں ہر کلمہ ایک دوسرے سے مسلسل اور موصول نہیں ہوتا لہٰذا فراق کا معنی متحقق ہوگیا۔ بیان اس کلامِ فصیح کو کہا جاتا ہے جو مافی الضمیر کو ادا کرنے والا ہے۔ تبیان اس کلامِ فصیح کو کہا جاتا ہے جو مافی الضمیر کو ادا کرنے کے ساتھ ساتھ مع الدلائل بھی ہو اور بعض حضرات نے فرمایا کہ بیان اس کلام کو کہتے ہیں جو صرف فصیح ہی ہو اور تبیان اس کلام کو کہتے ہیں جو فصیح ہونے کے ساتھ بلیغ بھی ہو۔ کیوں کہ قاعدہ ہے کہ كَثْرَةُ الْمَبَانِيْ تَدُلُّ عَلٰى كَثْرَةِ الْمَعَانِيْ۔ دونوں قسم کے الفاظ قرآن مجید میں موجود ہیں۔

﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِّكُلِّ شَيْءٍ.﴾[2]

﴿وَاَنْزَلْنَا اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ.﴾[3]

فکاہت اور ظرافت میں فرق

یہ دونوں الفاظ بلاغت کی اصطلاح میں استعمال ہوتے ہیں۔ دونوں کے معنی لذیذ گفتگو کے ہیں پھر باہمی فرق اس طرح بیان کیا جاتا ہے کہ فکاہت کہتے میں

---

[1] تقریر حاوی شرح تفسیر بیضاوی

[2] النحل: ۸۹ [3] النحل: ٤٤

مطلق مزے کی باتیں کرنا خواہ ان سے نفع حاصل ہو یا نہ ہو اور ظرافت خاص ایسی باتیں کرنے کو کہتے ہیں جس میں لذت شامل ہونے کے ساتھ ساتھ نفع بھی حاصل ہو اور وہ بات علمی بھی ہو۔ وفی التنزیل ﴿فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُوْنَ﴾[1] حاصلِ فرق یہ نکلا کہ دونوں میں عام و خاص مطلق کی نسبت ہے۔ فکاہت عام مطلق اور ظرافت خاص مطلق ہے۔

بلاغت اور فصاحت میں فرق

علمائے معانی کا اس بات میں اختلاف ہے کہ فصاحت و بلاغت لفظ کی صفت ہے یا معنیٰ کی۔ نیز فصاحت و بلاغت مترادف الفاظ ہیں یا ان میں کچھ فرق ہے۔ امام جازمی نے افلاطون سے نقل کیا ہے۔

اِنَّ الْفَصَاحَۃَ لَا تَكُوْنُ اِلَّا لِمَوْجُوْدٍ وَالْبَلَاغَۃُ تَكُوْنُ لِمَوْجُوْدٍ مُفْرَدٍ۔

امام رازی کا میلان اس طرف ہے کہ فصاحت الفاظ و معنیٰ دونوں کی طرف راجع ہے۔ شیخ تقی الدین قشری فرماتے ہیں کہ اگر فصاحت کو الفاظ کے ساتھ خاص کیا جائے تو امام رازی کے اعتراضات پڑتے ہیں اور اگر مختص نہ کیا جائے تو معنیٰ کا فصاحت کے ساتھ متصف ہونا لازم آتا ہے۔ وَهُوَ غَيْرُ مَالُوْفٍ اس لئے بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے۔ اِنَّ الْفَصِيْحَ لَفْظٌ حَسَنٌ مَالُوْفٌ لَهٗ مَعْنًى حَسَنٌ صَحِيْحٌ شیخ عبداللطیف بغدادی نے قوانین البلاغت میں کہا ہے:

"اَلْبَلَاغَۃُ شَیْءٌ یُبْدَأُ مِنَ الْمَعْنٰی وَیَنْتَهِیْ اِلَی اللَّفْظِ وَالْفَصَاحَۃُ شَیْءٌ یُبْدَأُ مِنَ اللَّفْظِ یَنْتَهِیْ اِلَی الْمَعْنٰی" یعنی بلاغت ایسی شے ہے جو معنیٰ سے شروع ہو کر لفظ پر منتہی ہوتی ہے اور فصاحت ایسی شے ہے جو لفظ سے شروع ہوتی ہے اور معنیٰ پر اس کی انتہاء ہوتی ہے (گویا دونوں مصداقی حیثیت سے متحد اور یکساں ہیں۔ صرف مبداء اور منتہیٰ کا فرق ہے)۔[2]

---

[1] الواقعۃ: ٦٥ [2] نیل الامانی: ص١١٩

ریب اور شک میں فرق

ان دونوں الفاظ کے متعلق علمائے معانی کے کئی مذاہب ہیں۔

❶ یہ دونوں لفظ مترادف ہیں دونوں میں باہم تساوی کی نسبت ہے۔

❷ دونوں میں عام و خاص مطلق کی نسبت ہے۔ ریب خاص مطلق ہے اور شک عام مطلق ہے کیوں کہ ریب کے معنی اَلشَّكُّ مَعَ التُّهْمَةِ ہیں اور شک کے معنی مطلق ہیں۔ خواہ اس میں تہمت ہو یا نہ ہو۔

❸ وَقَالَ بَعْضُهُمْ فِي الرَّيْبِ ثَلَاثٌ اَحَدُهَا الشَّكُّ وثَانِيُهَا التُّهْمَةُ وثَالِثُهَا اَلْحَاجَةُ۔ ریب اصل میں رَابَنِيَ الشَّيْءُ کا مصدر ہے بمعنی کسی چیز کا قلق اور بے قراری میں ڈالنا۔ وفی الحدیث دَعْ مَا يُرِيْبُكَ إِلَى مَالَا يُرِيْبُكَ.[1] پھر ریب کو مجازاً شک کے معنی میں استعمال کرنے لگے۔ کیوں کہ شک، مزیلِ طمانیت اور قلق و اضطراب کا سبب ہے۔ اسی سے رَيْبَ الْمَنُوْن بمعنی گردشِ زمانہ ہے۔ لانها سبب اضطراب.[2]

مغز اور معمی میں فرق

یہ دونوں الفاظ اہلِ معانی کی اصطلاح میں قریب قریب ایک ہی معنی میں استعمال ہوتے ہیں یعنی ایسے کلام کو کہتے ہیں جس کے معنی ظاہری کچھ اور ہوں معنی مرادی کچھ اور۔ صرف فرق اتنا ہے مغز بطریقِ سوال ہوتا ہے اور معمی کے لئے یہ ضروری نہیں بل کہ بطریقِ اخبار بھی ہوسکتا ہے۔ پس اس تقریر سے بخوبی معلوم ہوا کہ ان دونوں میں عام و خاص مطلق کی نسبت ہے۔ مغز خاص مطلق اور معمی عام مطلق ہے۔[3]

---

[1] ترمذی: ۷۵/۲ [2] نیل الامانی: ص۱۷۲ [3] نیل الامانی: ص۹٦

ابہام اور تشکیک میں فرق

ان دونوں الفاظ کے معنی شک میں ڈالنے کے ہیں پھر باہمی فرق اس طرح بیان کیا جاتا ہے کہ ابہام کا معنی یہ ہے کہ متکلم حکم کو پوشیدہ رکھ کر مخاطب کو بلاقصد شک میں ڈالے مثلاً جَاءَ نِيْ عَمْرٌو او بَكْرٌ اور اگر متکلم نے بالقصد حکم چھپا کر مخاطب کو شک میں ڈالا ہے تاکہ مخاطب سے بوقتِ ضرورت اس حکم کے انکار کی گنجائش باقی رہے تو اسے تشکیک کہتے ہیں۔ جیسے:

﴿اِنَّا اَوْ اِيَّاكُمْ لَعَلٰى هُدًى اَوْفِيْ ضَلَالٍ مُّبِيْنٍ﴾[1] یعنی ہم دونوں فریق میں سے ایک کے لئے ہدایت اور ایک کے لئے ضلالت ہے۔ (حاصلِ فرق بلاقصد اور بالقصد کا نکلا ہے۔)

مقتضائے حال اور مقتصائے ظاہر میں فرق

یہ دونوں علم معانی کی اصطلاحیں ہیں یعنی حالت اور ظاہر کے تقاضا کے مطابق متکلم کا اپنے مافی الضمیر کے ادا کرنے کو کہتے ہیں پھر باہمی طور پر عام اور خاص مطلق کی نسبت بیان کی جاتی ہے۔ جس کی توضیح یہ ہے کہ مقتضائے حال وہ امر ہے جو کلام کو کسی کیفیت کے ساتھ لانے کا داعی ہو۔ خواہ اس امرِ داعی کا ثبوت نفس الامر کے اعتبار سے ہو یا اس چیز کے اعتبار سے ہو جو متکلم کے نزدیک ہے۔ جیسے مخاطب غیر سائل کو بمنزلہ سائل قرار دینا اور ظاہرِ حال وہ امر ہے جو کلام کو کیفیتِ مخصوصہ کے ساتھ لانے کی طرف داعی بشرطیکہ یہ امر نفس الامر میں ثابت ہو۔ تو حال کے تحت میں دو فرد ہوئے۔ ایک ظاہر جو نفس الامر میں ثابت ہو دوسرے خفی جو اس چیز کے اعتبار سے جو متکلم کے نزدیک ثابت ہے۔ جب حال کے تحت دو فرد ہوئے تو مقتضائے حال عام ہوگا اور مقتصائے ظاہر خاص ہوگا پس جہاں مقتضی الظاہر صادق

---

[1] سبا: ٢٤

آئے گا وہاں مقتضی الحال ضرور صادق آئے گا مگر اس کا عکس نہیں۔[1]

کنایہ اور توریہ میں فرق

ان دونوں الفاظ میں فرق اس طرح بیان کیا جاتا ہے کہ کنایۃ بابِ ضرب کا مصدر ہے۔ جس کے معنی صریح لفظ بول کر اس کے علاوہ ایسے ایک معنی کا ارادہ کرنا جو اس لفظِ صریح کے معنی کے ساتھ کسی نہ کسی طریقے سے مناسبت رکھتا ہو۔ مثلاً زَیْدٌ کَثِیْرُ الرَّمَادِ (یعنی زید بہت راکھ والا ہے) کہہ کر سخی مراد لیا جائے۔ اسی طرح قَوْلُہٗ تَعَالٰی ﴿اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ ......[2]﴾ اس آیت شریفہ کا مطلب احناف کے مسلک کے مطابق عورت کے ساتھ جماع کرنا ہے جس کو مس کہہ کر کنایہ کیا گیا۔ ظاہر ہے مس اور جماع میں مناسبت حاصل ہے اور توریہ جس کا دوسرا نام ابہام و توجیہ اور تخییر ہے، اسے کہتے ہیں کہ متکلم کسی شے معین کو کسی ایسے لفظ سے تعبیر کرے جس کے دو معنی ہوں۔ (خواہ دونوں حقیقی یا ایک حقیقی ایک مجازی ہو) ایک معنی قریب ہو جس پر اس لفظ کی دلالت صریح ہو اور ایک معنی بعید ہو کہ جس پر اس لفظ کی دلالت صریح نہ ہو۔ متکلم قریبی معنی کو چھپا کر بعیدی معنی کا ارادہ کرے جس میں مخاطب کا ذہن صریح معنی کی طرف سبقت کرتا ہو۔ یہاں اس کی چند مثالیں ذکر کی جاتی ہیں۔

❶ قَوْلُہٗ تَعَالٰی ﴿اَلرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی[3]﴾ اب یہاں استواء کے دو معنی ہیں:

① معنی قریب، اِسْتَقَرَّ فِی الْمَکَانِ یعنی کسی جگہ قرار ہونا۔

② معنی بعید، اَلْاِسْتِیْلَاءُ یعنی غلبہ حاصل ہونا۔ یہاں دوسرا معنی مراد ہے۔

❷ حضرت ابوبکر صدیق رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے بوقتِ ہجرت حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کے بارے میں کسی کافر نے پوچھا مَنْ ھٰذَا یہ کون ہے؟

---

[1] نیل الامانی [2] النساء: ۴۳ [3] طٰہٰ: ۵

آپ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے فرمایا: رَجُلٌ یَهْدِیْنِي یعنی ایک رہبر ہے، میری رہنمائی کرتا ہے۔ ہدایت کے دو معنی آتے ہیں:

① راہ بتانے والا۔

② اسلام کی راہ بتانے والا۔ اول معنی قریب اور ثانی معنی بعید ہیں۔ آپ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے اول سے توریہ کرکے ثانی مراد لیا اور مخاطب کافروں نے اول سمجھا، اسی حکمت سے آپ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ اور حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ بچ گئے۔

③ اسی طرح حدیث میں وارد ہے:

لَمْ یَکْذِبْ إِبْرَاهِیْمُ إِلَّا ثَلٰثَ کَذَبَاتٍ ...... قَوْلُهٗ إِنِّي سَقِیْمٌ ...... وَقَوْلُهٗ بَلْ فَعَلَهٗ کَبِیْرُهُمْ هٰذا ...... وَقَالَ هٰذِهٖ أُخْتِي.[1] یعنی بتوں کو خود توڑ دیا اور نسبت بڑے بت کی طرف کی، اپنے آپ کو بیمار بتلایا، حالاں کہ آپ بیمار نہ تھے اور حضرت سارہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْهَا کو بہن کہا، حالاں کہ ان کی بیوی تھیں۔ پس یہاں حضرت ابراہیم خلیل اللہ عَلَیْہِ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ جیسے پیغمبر کی طرف جھوٹ کی نسبت ہوئی، حالاں کہ یہ پیغمبر کی شان کے بالکل خلاف ہے اور قول باری تعالیٰ کے بھی خلاف ہے۔ ﴿اِنَّهٗ کَانَ صِدِّیقاً نَّبِیًّا ۝﴾[2]

یہاں اشکال یہ وارد ہو رہا ہے کہ صدیق مبالغہ کا صیغہ ہے۔ جب اللہ تعالیٰ حضرت ابراہیم عَلَیْہِ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ کی صداقت بطور مبالغہ بیان کرتا ہے تو ان کے حق میں کذب کا گمان بھی نہیں کیا جاسکتا۔ جواب یہ ہے کہ:

حدیثِ بالا میں کذب کا اطلاق توریہ کی وجہ سے ہوا ہے۔ یعنی الفاظ سے جو معنی قریب مخاطب نے سمجھ لئے ہیں ان کے لحاظ سے تو کذب ہیں، لیکن نفس الامر کے لحاظ سے جس کو ابراہیم عَلَیْہِ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ نے مراد لیا ہے وہ نفس الامر کے مطابق

---

[1] بخاري، كتاب الانبياء، باب قول الله واتخذ الله ......: ۴۷۴/۱

[2] مريم: ٥٦

ہے اور جو کلام نفس الامر کے ساتھ مطابق ہو وہی صادق ہوا کرتا ہے۔ جس کی توضیح اس طرح کی جاتی ہے کہ ﴿ کَبِیْرُھُمْ ﴾ میں ھُمْ سے حضرت ابراہیم علیہ الصلاۃ والسلام کی مراد لوگ ہیں اور یہ کنایہ ہے، جیسا کہ نحاۃ نے ضمائر کو کنایات سے شمار کیا ہے اور مخاطب نے معنی قریب مراد لیا ہے جو بت ہے اور اس میں شک نہیں کہ اس وقت سب سے بڑی شخصیت حضرت ابراہیم علیہ الصلاۃ والسلام کی تھی، نیز قرینہ موجود ہے کہ کَبِیْرُھُمْ سے مراد بڑا بت نہیں، کیوں کہ ھُمْ ذوی العقول کے لئے استعمال ہوتا ہے جب کہ بتوں کے لئے ھُنَّ استعمال ہوتا ہے جیسا کہ دوسری آیت کریمہ میں ہے۔ ﴿ رَبِّ اِنَّھُنَّ اَضْلَلْنَ کَثِیْراً مِّنَ النَّاسِ ...... ﴾[1]

دوسرا جواب یہ ہے کہ ﴿ فَعَلَہٗ ﴾ پر وقف ہے اور اس کا فاعل مقدر ہے اور ﴿ کَبِیْرُھُمْ ھٰذَا ﴾[2] کلام مستقل ہے۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ اگر وقف بھی نہ کیا جائے تو بھی جواب بنتا ہے۔ اس طرح کہ ﴿ فَعَلَہٗ ﴾ کا فاعل ﴿ کَبِیْرُھُمْ ﴾ ہے اور اس سے مراد بت ہے یعنی بتوں نے کیا ہوگا۔ اگر ان میں نطق کی استعداد ہو، مگر استعداد تو نہیں رکھتے تو فعل بھی انہوں نے نہیں کیا ہے۔

﴿ قَالَ اِنِّیْ سَقِیْمٌ ﴾[3] کا جواب یہ ہے کہ سقیم سے مراد سقمِ قلب ہے، کیوں کہ اس میں شک نہیں کہ اس وقت حضرت ابراہیم علیہ الصلاۃ والسلام کے قلبِ مبارک کو سقم پہنچا ہوا تھا۔ وجہ یہ ہے کہ اس دن ان کی قوم شرک کا مظاہرہ کرنے والی تھی اور موحدِ اعظم حضرت ابراہیم علیہ الصلاۃ والسلام ایسے منظر کا مشاہدہ نہیں کر سکتے تھے، اس سے ان کے دل کو صدمہ پہنچا تھا اور یہ دل کا سقم ہے۔

دوسرا جواب یہ کہ کوئی بھی دل مرض سے خالی نہیں۔ کوئی نہ کوئی مرض ہوتا ہے۔

تیسرا جواب یہ کہ وزن فعیل مستقبل کے لئے آتا ہے تو معنی یوں ہوں گے

---

[1] ابراھیم: ۳٦ [2] الانبیاء: ٦۳ [3] الصّٰفّٰت: ۸۹

اِنِّیْ سَاَسْقَمُ۔

چوتھا جواب یہ کہ پیغمبر تو اپنے آپ کو مریض بتلاتے ہیں تو جن کو مرض کا نہ ہونا مقصود ہے وہ عدمِ مرض پر دلیل قائم کرے۔

﴿هٰذِهٖ أُخْتِيْ﴾ کا جواب بالکل ظاہر ہے کہ سب مرد اور عورت حضرت آدم عَلَیْہِ الصَّلَاۃُ وَالسَّلَامُ کی اولاد ہونے کی حیثیت سے باہم بھائی بہن ہیں اور یہ آیت کریمہ بھی اس کی تائید میں موجود ہے:

﴿اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ اِخْوَةٌ فَاَصْلِحُوْا بَيْنَ اَخَوَيْكُمْ ۚ﴾[1]

جواب دوم ابن حازم اور امام غزالی رَحِمَہُمَا اللہُ عَلَیْہِمَا نے لکھا ہے کہ کذب، مطلق ممنوع نہیں، بل کہ دینی مصلحت اور دفعِ ضرر کے لئے جائز ہے یہاں ﴿بَلْ فَعَلَهٗ كَبِيْرُهُمْ﴾ نہ فرماتے تو جان پر خطرہ تھا۔ ﴿اِنِّیْ سَقِيْمٌ﴾ نہ فرماتے تو بت پرستی پر مجبور ہو جاتے۔ ﴿هٰذِهٖ اُخْتِيْ﴾ نہ فرماتے تو بیوی ہاتھ سے نکل جاتی۔[2]

اِنَّ مَعِیَ رَبِّیْ، اِنَّ اللّٰهَ مَعَنَا میں فرق

ان دونوں جملوں میں حضرت مفتی رشید احمد لدھیانوی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے ”ارشاد القاری“ میں بحسب بلاغت اس طرح فرق واضح فرمایا ہے:

حضرت موسیٰ عَلَیْہِ الصَّلَاۃُ وَالسَّلَامُ بنی اسرائیل کو لے کر جارہے تھے کہ فرعون کے لشکر نے تعاقب کیا۔ بنی اسرائیل نے جب دیکھا کہ سامنے دریائے نیل ہے اور پیچھے فرعون کا لشکر ہے تو گھبرائے۔ اس وقت حضرت موسیٰ عَلَیْہِ الصَّلَاۃُ وَالسَّلَامُ نے فرمایا: ﴿اِنَّ مَعِیَ رَبِّیْ سَيَهْدِيْنِ[3] ۝﴾۔ اس کلام میں ایک فرق تو یہ ہے کہ حضرت موسیٰ عَلَیْہِ الصَّلَاۃُ وَالسَّلَامُ نے اپنے نفس کو لفظِ رب پر مقدم کیا اور دوسرا یہ کہ رب کی معیت صرف اپنے ساتھ بیان کی اور قوم کو چھوڑ دیا۔

---

[1] الحجرات: ١٠ [2] عصمت انبیاء: ص٢٣ [3] الشعرآء: ٦٢

اس کے برعکس حضور ﷺ نے غارِ ثور میں حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے جواب میں فرمایا ﴿لَا تَحْزَنْ اِنَّ اللّٰهَ مَعَنَا﴾[1] اس میں لفظِ اللہ کو مقدم فرمایا اور مَعَنَا کہہ کر معیت الٰہیہ کو عام رکھا۔ صرف اپنے ساتھ مختص نہیں کیا۔ حکمت یہ ہے کہ حضور ﷺ اور حضرت موسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام دونوں کا کلام اپنی اپنی جگہ بلاغت کے اعلیٰ معیار پر ہے اور اپنے اپنے مواقع ومحل کے عین مناسب ہے۔ اگر حضرت موسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام ﴿اِنَّ اللّٰهَ مَعَنَا﴾ فرماتے تو کلام میں بلاغت نہ رہتی۔ اسی طرح اگر حضور ﷺ ﴿اِنَّ مَعِيَ رَبِّيْ﴾ فرماتے تو موقع کے غیر مناسب ہونے کی وجہ سے کلام بلیغ نہ رہتا۔

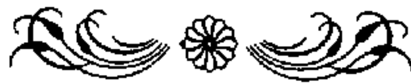
اب ذرا تفصیل ملاحظہ ہو جس سے ثابت ہوگا کہ ہر نبی کا کلام اپنے موقع میں نہایت بلیغ ہے۔ حضرت موسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام کی قوم اس قدر ضعیف الایمان واقع ہوئی تھی کہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے اللہ تعالیٰ کے نبی کے ساتھ جا رہے ہیں اور نبی بھی ایسا کہ اس کے معجزات صرف معقول نہیں، بل کہ محسوس ومبصر تھے۔ جس سے کم عقل آدمی بھی یقین حاصل کرسکتا ہے۔ اس حالت میں ان لوگوں کو اپنی گرفتاری کا وہم تک نہ آنا چاہئے تھا، مگر انہوں نے لشکرِ فرعون کو دیکھتے ہی وسوسہ تو کیا یقینی طور پر کئی تاکیدات کے ساتھ حکم لگا دیا۔ ﴿اِنَّا لَمُدْرَكُوْنَ ۝﴾[2] لفظ اِنَّا اور لام تاکید اور جملہ اسمیہ لاکر اس یقین کے استحکام کو ظاہر کیا۔

قابلِ غور مقام ہے کہ ایسی قوم جسے اللہ اور رسول کے وعدے پر اطمینان نہ ہو اور وہ اس کے خلاف کا یقین رکھتی ہو اور اسے تین تاکیدات سے بیان کر رہی ہو کہ ﴿اِنَّا لَمُدْرَكُوْنَ ۝﴾ یعنی "یقیناً یقیناً یقیناً پکڑ لئے گئے" تو ایسی قوم کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی معیت اور مدد کیسے ہوسکتی ہے، لہٰذا حضرت موسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام نے ﴿اِنَّ مَعِيَ رَبِّيْ سَيَهْدِيْنِ﴾ میں بغرضِ حصر "مَعِيَ" کو مقدم کیا اور ضمیر متکلم مفرد

[1] التوبۃ: ۴۰ [2] الشعرآء: ۶۱

لائے کہ صرف میرے ہی ساتھ میرے رب کی معیت ہے۔ اس کی برکت سے تم بھی بچ جاؤ گے، ورنہ تم تو اس لائق ہو کہ یا فرعون کے ظلم کا شکار ہو جاؤ یا دریا میں غرق ہو جاؤ۔ مقصود یہ بیان کرنا ہے کہ رب کی معیت صرف میرے ساتھ ہے، تم اس معیت کے لائق نہیں ہو پس اگر ﴿اِنَّ اللّٰہَ مَعَنَا﴾ فرماتے تو خلافِ مقصود ہوتا۔ لہٰذا کلام بلاغت کے معیار سے گر جاتا، اس کے برعکس غارِ ثور میں حضرت صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو خدا اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمانِ کامل تھا اور بطور وسوسہ جو یہ لفظ زبان پر آیا کہ اگر کفار ذرا جھک کر دیکھیں تو ہمیں پکڑ سکتے ہیں۔

اولاً: یہ صرف وسوسہ کے درجہ میں تھا جس پر مواخذہ نہیں۔ ثانیاً: اس وسوسہ کا منشا خوف علی النفس نہیں تھا، بل کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر خوف تھا جو کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کمالِ محبت اور کمال ایمان کی دلیل ہے، چناں چہ "لَا تَخَفْ" کے بجائے "لَا تَحْزَنْ" اس کی وضاحت کر رہا ہے۔ اس لئے کہ خوف نفس پر ہوتا ہے اور حزن کسی محبوب چیز کے جدا ہونے پر ہوتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت صدیقِ اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو اپنے نفس پر خوف نہیں تھا، بل کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے جدا ہو جانے کا خطرہ تھا، لہٰذا آپ نے ﴿اِنَّ اللّٰہَ مَعَنَا﴾ فرما کر واضح فرما دیا کہ صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ایمان اتنا کامل ہے کہ جیسے اللہ تعالیٰ کی معیت میرے ساتھ ہے، اسی طرح ان کے ساتھ بھی ہے۔ اگر اس موقع پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم ﴿اِنَّ مَعِیَ رَبِّیْ﴾ فرماتے تو مقصود ادا نہ ہوتا اور کلام میں بلاغت نہ رہتی۔[1]



[1] ارشاد القاری: ص ۴۲۲

باب ہفتم

علم لغات کا بیان

فلاح اور فوز میں فرق

ان دونوں الفاظ کے معنی قریب قریب ایک ہیں یعنی کامیاب اور مراد حاصل ہونے کے ہیں پھر باہمی فرق اس طرح بیان کیا جاتا ہے کہ فوز مطلق کامیابی اور حصولِ مراد کو کہا جاتا ہے اور فلاح ہر مراد حاصل ہونے کے ساتھ ساتھ ہر تکلیف دور ہوجانے کو کہا جاتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ فوز عام ہے اور فلاح خاص ہے جس کو عموم وخصوص مطلق کی نسبت سے تعبیر کرتے ہیں۔

مطر اور غیث میں فرق

دونوں لفظ قریب قریب معنیٰ میں استعمال ہوتے ہیں یعنی مینہ برسنے کو کہا جاتا ہے پھر فرق یہ ہے کہ مطلق مینہ برسنے کو مطر کہا جاتا ہے اور نا امیدی اور شدید ضرورت کے بعد مینہ برسنے کو غیث کہا جاتا ہے۔ کبھی مطلق مینہ برسنے کو بھی غیث کہا جاتا ہے یہ لفظ قرآن شریف میں آیا ہے۔ ﴿هُوَ الَّذِیْ یُنَزِّلُ الْغَیْثَ مِنْ بَعْدِ مَا قَنَطُوْا﴾[1] وہ اللہ ایسا ہے جو لوگوں کے ناامید ہوجانے کے بعد مینہ برساتا ہے۔[2]

---

[1] الشوریٰ: ۲۸ [2] معارف القرآن: ۷/۷۰۰

عِشاء بکسر العین اور عَشاء بفتح العین میں فرق

لفظِ عِشاء بکسر العین انتہائے مغرب سے لے کر صبح صادق کے وقت تک کے درمیانی اوقات کو کہتے ہیں اور عَشاء بفتح العین شام کے کھانے کو کہتے ہیں۔

فَائِدَۃ: غدا، عَشا اور سحر یہ تینوں الفاظ کتبِ فقہ میں کثیر الاستعمال ہیں۔ ہر ایک لفظ کا معنی فقہائے کرام کی اصطلاح میں الگ اور جدا ہے۔ جس کی تفصیل اس طرح بیان کی جاتی ہے: "اَلْغَدَاءُ اَلْأَکْلُ مِنَ الْفَجْرِ إِلَی الظُّهْرِ" یعنی طلوعِ فجر کے وقت سے لے کر ظہر کے وقت کے شروع ہونے تک اس درمیان پیٹ بھر کے کھانا کھانے کو فقہائے کرام کی اصطلاح میں غدا کہتے ہیں۔ "وَالْعَشَاءُ مُنْذُ الظُّهْرِ إِلٰی نِصْفِ اللَّیْلِ" یعنی ظہر کے وقت سے لے کر آدھی رات تک اس درمیان پیٹ بھر کے کھانا کھانے کو عَشاء کہتے ہیں۔ "وَالسَّحَرُ مُنْذُ نِصْفِ اللَّیْلِ إِلٰی طُلُوْعِ الْفَجْرِ" یعنی آدھی رات سے لے کر طلوعِ فجر تک پیٹ بھر کے کھانا کھانے کو سحر کہتے ہیں۔

فَائِدَۃ: یاد رکھئے! یہاں ایک فقہی مسئلہ مستنبط ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ اگر میں صبح کا کھانا کھاؤں تو میری بیوی کو تین طلاق۔ پھر اس نے طلوعِ فجر سے لے کر ظہر کے وقت کے شروع ہونے تک اس درمیان پیٹ بھر کے کھانا کھایا تو اس کی بیوی مطلقہ ثلثہ ہوجائے گی۔ اگر اس مدت کے اندر کھانا نہیں کھایا یا کھایا مگر پیٹ بھر کے نہیں کھایا، بل کہ ایک لقمہ دو لقمہ کھایا، یا پیٹ بھر کے دودھ یا حلوہ وغیرہ کھا لیا تو ان سب صورتوں میں وہ شخص حانث نہ ہوگا، اس کی بیوی مطلقہ ثلثہ نہیں ہوگی۔ شام کے کھانے کے متعلق بھی اور سحری کے کھانے کے متعلق قسم کھانے کا بھی یہی حکم ہے۔[1]

---

[1] فتح القدير، كتاب الأيمان باب اليمين في الاكل والشرب: ٤٠٧/٤

خاوی اور خالی میں فرق

ان دونوں کا معنی ہے کوئی چیز نہ رہنا، پھر باہمی فرق اس طرح بیان کیا جاتا ہے کہ خاوی اس جگہ کو کہا جاتا ہے جو جگہ جس کی وجہ سے آباد تھی۔ اس کے چلے جانے کے بعد ویران ہوگئی ہو۔ جیسے کہا جاتا ہے "خَوَتِ الدَّارُ عَنْ اَهْلِهَا" یعنی گھر رہنے والوں سے آباد تھا۔ اب ان کے چلے جانے کے بعد اس کو خاوی اور ویران کہا جائے گا اور یہ لفظ قرآن میں بھی آیا ہے۔ ﴿وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلٰى عُرُوْشِهَا﴾[1]۔ اور خالی کے معنی عام ہیں۔ چاہے کسی چیز سے خالی ہوکر وہ جگہ ویران ہوگئی یا اپنے حال پر باقی ہو۔ مثلاً کہا جاتا ہے "خَلَا الْمَغَازَاةُ عَنِ الْأَسَدِ" یعنی جنگل شیر سے خالی ہوگیا۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ شیر کے چلے جانے سے جنگل ویران ہوگیا ہے، بل کہ صرف شیر گیا ہے اور جنگل اپنے حال پر باقی ہے۔ حاصلِ فرق یہ نکلا کہ ان دونوں میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے۔ خالی عام مطلق اور خاوی خاص مطلق ہے۔

جراب اور وفاض میں فرق

لفظِ جراب بکسر جیم اور وفاض کے معنی توشہ دان کے ہیں، پھر باہمی فرق اس طرح بیان کیا جاتا ہے کہ جراب مطلق توشہ دان کو کہا جاتا ہے، خواہ وہ لکڑی کا ہو یا چمڑے کا اور وفاض خاص چمڑے کے توشہ دان کو کہا جاتا ہے۔

خلاصۂ فرق یہ ہے کہ جراب عام ہے اور وفاض خاص ہے، جس کو عموم وخصوص کی نسبت سے تعبیر کرتے ہیں۔

ہوا اور جویٰ میں فرق

ان دونوں لفظوں کے معنی محبت کے ہیں، پھر باہمی فرق اتنا بیان کیا جاتا ہے

---

[1] البقرة: ٢٥٩

کہ محبت کے اوّل درجہ کو ''ہویٰ'' کہتے ہیں اور انتہائی درجہ کو ''جویٰ'' کہتے ہیں۔

حاصلِ فرق صرف ابتداء اور انتہاء کا ہے۔

جِبْت اور طاغوت میں فرق

ان دونوں الفاظ کے معنی حضرت مالک بن انس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے اس طرح منقول ہیں: ''اللہ کے سوا غیر اللہ کی عبادت کرنا''

پھر باہمی فرق اس طرح بیان کیا جاتا ہے۔ ''جِبْت'' ایسے بتوں کو کہا جاتا ہے جن کی مشرکین پرستش کرتے تھے اور ''طاغوت'' ہر اس چیز کو کہا جاتا ہے جس کی اللہ تعالیٰ کے سوا عبادت کی جاتی ہے۔ چاہے وہ بت ہو یا آتش یا اور چیزیں ہوں۔

خلاصہ فرق یہ نکلا ''جبت'' خاص ہے اور ''طاغوت'' عام ہے جس کو عام و خاص مطلق کی نسبت سے تعبیر کرتے ہیں۔

''جبت'' اور ''طاغوت'' دونوں کا معنی ایک ہے یعنی بتوں کا نام۔ اس صورت میں دونوں میں تساوی کی نسبت ہوگی، لیکن یاد رہے کہ یہ دونوں لفظ قرآن میں ایک ساتھ استعمال ہوئے ہیں ﴿یُؤْمِنُوْنَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوْتِ﴾[1] جب دو الفاظِ مترادفہ ایک ہی جگہ استعمال ہوں تو دونوں کو الگ الگ معنی پر محمول کرنا زیادہ مناسب ہے تاکہ تکرار لازم نہ آئے۔[2]

جلد اور بشرہ میں فرق

ان دونوں الفاظ کے معنی چمڑے کے ہیں، پھر باہمی فرق اس طرح بیان کیا جاتا ہے کہ امام راغب اصفہانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے فرمایا: بشرہ ظاہری چمڑے کو کہا جاتا ہے جو بدن سے متصل ہو اور جلد اس چمڑے کو کہا جاتا ہے جو بدن سے الگ ہو، چوں کہ انسان کا ظاہری چمڑا دیکھا جاتا ہے اس لئے انسان کو بھی بشر کہا جاتا ہے۔

---

[1] النساء: ٥١ [2] معارف القرآن: ٤٣٢/٢

خلاصہ یہ ہے کہ بشرہ بدن سے متصل چمڑے کو اور جلد بدن سے الگ چمڑے کو کہا جاتا ہے۔ اس فرق کے لحاظ سے دونوں میں تباین کی نسبت ہے۔[1]

جُمَّہ، لِمَّہ اور وَفْرَہ میں فرق

سر کے بالوں کو تین قسم میں تقسیم کر کے نام دیا جاتا ہے، پھر باہمی فرق اس طرح بیان کیا جاتا ہے۔ "جُمَّہ" بضم الجیم وتشدید المیم سر کے وہ بال جو منکبین تک آئے اور "وَفْرہ" بفتح الواو وسکون الفاء وہ بال جو کانوں کی لو تک پہنچے اور "لِمَّہ" بکسر اللام وتشدید المیم وہ بال جو جُمَّہ اور وَفْرَہ کے مابین ہوں۔ یعنی کانوں سے کچھ نیچے ہوں اور منکبین تک نہ پہنچے اور بالکل سر کو مونڈنے کو حَلْق کہتے ہیں۔[2]

اَنْف، مَارِن، قَصْبۃ اور اَرْنَبۃ میں فرق

یہ سب الفاظ ناک کے متعلق استعمال ہوتے ہیں، پھر باہمی فرق اس طرح ہے کہ "انف" مکمل ناک کو کہتے ہیں، ناک کے نرم حصہ کو "مارن" کہتے ہیں، ناک کے سخت حصہ کو "قصبہ" کہتے ہیں اور ناک کے اطراف کو "ارنبہ" کہتے ہیں۔[3]

فضل، رضوان اور رَغد میں فرق

یہ تینوں الفاظ عموماً نعمت کے معنی میں استعمال ہوتے ہیں، پھر باہمی فرق اس طرح ہے کہ لفظِ "فضل" عموماً دنیوی نعمت کے لئے اور "رضوان" آخرت کی نعمت کے لئے بولا جاتا ہے اور "رَغد" کے معنی عربی لغت میں اس نعمت و رزق کے ہیں جس کے حاصل کرنے میں کوئی محنت اور مشقت بھی نہ ہو اور وہ اتنی کثیر اور وسیع ہو کہ اس کے کم یا ختم ہوجانے کا خطرہ بھی نہ ہو۔ جیسے جنت کی نعمتیں ہیں۔ یہ تینوں

---

[1] المفردات لِلامام راغب: ٤٧ و ٩٥، مادہ بشرہ جلد

[2] تنظیم الاشتات: ۱۳۶/۳ [3] تنظیم الاشتات: ۲۸/۳

الفاظ قرآن شریف میں ہیں۔ ﴿یَبْتَغُوْنَ فَضْلًا مِّنَ اللّٰہِ وَرِضْوَانًا ......﴾[1]
﴿وَکُلَا مِنْھَا رَغَدًا حَیْثُ شِئْتُمَا ......﴾[2]

سمر اور ھُجْر (بضم الہاء وسکون الجیم) میں فرق

ان دونوں الفاظ کے معنی فضول بات کے ہیں، پھر باہمی فرق اس طرح ہے کہ اول کا تعلق قصہ کہانی کے ساتھ ہے اور ثانی کا تعلق بکواس اور گالی گلوچ کے ساتھ ہے۔

خلاصہ یہ نکلا کہ فضول قصے اور کہانی کو "سمر" کہتے ہیں۔ اور گالی گلوچ اور بکواس کو "ھجر" کہتے ہیں۔

فَائِدَۃ: "سمر" کے اصلی معنی چاندنی رات کے ہیں۔ عربوں کی عادت تھی کہ چاندنی رات میں بیٹھ کر قصے کہانیاں کرتے تھے۔ اس لئے "سمر" قصہ کہانی کے معنی میں استعمال ہونے لگا اور قصہ گو کو "سامر" اور "سمیر" کہا جاتا ہے، یہ لفظ اسمِ جنس قلیل اور کثیر دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ یہ دونوں لفظ قرآنِ مجید میں ہیں۔ ﴿مُسْتَکْبِرِیْنَ بِہٖ سَامِرًا تَھْجُرُوْنَ ......﴾[3]

نسب اور صہر میں فرق

جاننا چاہئے کہ ان دونوں الفاظ کے معنی رشتہ دار کے ہیں، پھر باہمی فرق اس طرح ہے کہ "نسب" اس قریبی رشتہ دار کو کہا جاتا ہے جو باپ کی طرف سے ہو اور "صہر" اس رشتہ دار کو کہا جاتا ہے جو بیوی کی طرف سے ہو۔ جس کو عام عرف میں سسرال کہتے ہیں اور دونوں تعلقات اور قرابت اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی نعمتیں ہیں جو انسان کی خوش گوار زندگی کے لئے لازمی ہیں۔ اکیلا آدمی کوئی کام بھی نہیں کرسکتا۔

---

[1] محمد: ۲۹ [2] البقرۃ: ۳۵، از معارف القرآن: ۳۷۲/۸

[3] المؤمنون: ٦٧، از معارف القرآن: ۳۲۲/٦

یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بطور احسان ان دونوں نعمتوں کی طرف توجہ دلائی۔
﴿وَهُوَ الَّذِىْ خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهٗ نَسَباً وَّ صِهْراً ......﴾[1]

مژدہ اور بشارت میں فرق

یہ دونوں الفاظ خوش خبری کے معنی میں استعمال ہوتے ہیں، پھر باہمی فرق یہ ہے کہ مژدہ مطلقاً خوش خبری کو کہا جاتا ہے، عام ہے کہ چہرہ میں خوش خبری کے آثار نمایاں ہوجائیں یا نہ ہوں اور بشارت ایسی خوش خبری اور ایسی خبر دینے کو کہا جاتا ہے جس کو سن کر انسان کے چہرہ، بشرہ پر خوشی کے آثار نمایاں ہوجائیں۔[2]

بَیْدَ اور غَیْرَ میں فرق

لفظِ "بَیْدَ" اور "غَیْرَ" کے معنی علاوہ کے ہیں، پھر ان دونوں میں لفظی اور معنوی اعتبار سے فرق بیان کیا جاتا ہے۔ معنی کے اعتبار سے یہ فرق ہے کہ "غیر" صفت کے لئے آتا ہے اور "بید" اس کے خلاف ہے اور "غیر" مستثنیٰ متصل اور منقطع دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے جب کہ "بید" صرف منقطع کے لئے آتا ہے اور لفظی فرق یہ ہے کہ "بید" کا مضاف الیہ ہمیشہ اَنَّ مَعَ الْاِسْمِ وَالْخَبَرِ ہوتا ہے جب کہ "غیر" عام ہے۔ حدیث میں آیا ہے نَحْنُ الْاٰخِرُوْنَ السَّابِقُوْنَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بَيْدَ اَنَّهُمْ اُوْتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِنَا.[3]

خلاصۂ فرق یہ نکلا کہ لفظ "غیر" لفظی اور معنوی دونوں اعتبار سے عام ہے اور لفظ "بید" دونوں اعتبار سے خاص ہے۔ جس کو عموم وخصوص مطلق کی نسبت سے تعبیر کرتے ہیں۔

---

[1] الفرقان: ٥٤، از معارف القران: ٤٨٦/٦

[2] المفردات: ٤٧، مادہ بشر

[3] بخاری، کتاب احادیث الانبیاء: ص٢٨٥، رقم: ٣٤٨٦

سزا اور امتحان میں فرق

پہلے بطور مقدمہ ایک بات ذہن نشین کرلینی چاہئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:
﴿وَمَا اَصَابَکُمْ مِّنْ مُّصِیْبَۃٍ فَبِمَا کَسَبَتْ اَیْدِیْکُمْ وَیَعْفُوْ عَنْ کَثِیْرٍ﴾[1] یعنی ''تمہیں جو مصیبتیں پہنچتی ہیں وہ تمہارے اپنے ہاتھوں کے کرتوت کا بدلہ ہے اور وہ بہت سی باتوں سے درگزر فرما دیتا ہے۔'' لیکن مشاہدات بتلاتے ہیں کہ دنیا میں عام طور سے مسلمان تنگی اور تکلیف میں ہوتے ہیں اور عام کفار، فجار اور فساق عیش و عشرت میں رہتے ہیں۔ اگر آیتِ مذکورہ کے مطابق دنیا کے مصائب اور تکلیفیں گناہوں کے سبب ہوتی ہیں تو معاملہ برعکس ہوتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ آیتِ مذکورہ میں گناہوں کو مصائب کا ذریعہ بتلایا ہے، مگر علتِ تامہ نہیں فرمایا کہ جب دنیا میں کسی پر کوئی مصیبت آئے تو گناہ ہی کے سبب سے ہوگی۔ یہ ہرگز ضروری نہیں، بل کہ عام اسباب کا جو دنیا میں دستور ہے کہ سبب واقع ہونے کے بعد اس کا اثر اکثر واقع ہوجاتا ہے اور کبھی کوئی دوسرا سبب اس کے اثر کے ظاہر ہونے سے مانع ہوجاتا ہے، جیسے کوئی ''مُسْہِل'' یا ''مُلَیِّن'' دواء کے متعلق یہ کہے کہ اس سے اسہال ہوں گے۔ یہ اپنی جگہ صحیح ہے، مگر بعض اوقات کسی دوسری دواء یا غذا وغیرہ کے اثر سے اسہال نہیں ہوتے جس کی ہزاروں مثالیں دنیا میں ہر وقت مشاہدہ میں آتی ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ گناہوں کا اصل خاصہ ہے کہ مصائب و آفات آئیں، لیکن بعض اوقات کچھ دوسرے اسباب اس کے منافی ہوجاتے ہیں جس کی وجہ سے مصائب کا ظہور نہیں ہوتا اور بعض صورتوں میں بغیر کسی گناہ کے کوئی مصیبت آجانا بھی اس کے منافی نہیں، بل کہ کوئی آفت و مصیبت رفعِ درجات یا کفارۂ سیئات کے لئے آتی

---

[1] الشوریٰ: ۳۰

ہے جیسے انبیاء کو جو مصیبتیں اور تکلیفیں پیش آتی ہیں بطور ابتلاء و آزمائش یا رفعِ درجات کے لئے ہوتی ہیں اور جو مصیبتیں اولیاء اور دین داروں پر آتی ہیں کفارۂ سیئات یا بطورِ ابتلاء، رفعِ درجات کے لئے آتی ہیں۔

جس کو حضور ﷺ نے بایں عنوان بیان فرمایا۔ سُئِلَ النَّبِيُّ أَيُّ النَّاسِ اَشَدُّ بَلَاءً قَالَ اَلْاَنْبِيَاءُ ثُمَّ الْاَمْثَلُ فَالْاَمْثَلُ[1] یعنی ”دنیا میں بلائیں سب سے زیادہ انبیاء پر بطور ابتلاء آتی ہیں۔ پھر جو اِن کے قریب ہو پھر جو اِن کے قریب۔“

اب کون سے مصائب بطور سزا ہیں اور کون سے بطور ابتلاء ہیں۔ دونوں میں فرق کیسے پہچانا جائے۔ اس کی پہچان شاہ ولی اللہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے یہ لکھی ہے کہ جو لوگ بطورِ ابتلاء و امتحان، مصائب میں گرفتار ہوتے ہیں اللہ تعالیٰ ان کے قلوب کو مطمئن کردیتے ہیں اور وہ ان مصائب پر ایسے ہی راضی ہوتے ہیں جیسے انسان کڑوی دوا یا آپریشن پر باوجود تکلیف محسوس کرنے کے راضی ہوتا ہے، بل کہ اس کے لئے مال بھی خرچ کرتا ہے۔ سفارشیں مہیا کرتا ہے، بخلاف ان آفات کے کہ جن میں بطور سزا مبتلا کئے جاتے ہیں ان کی پریشانی اور جزع و فزع کی حد نہیں رہتی۔ بعض اوقات ناشکری، بل کہ کلماتِ کفر تک پہنچ جاتے ہیں۔

حکیم الامت حضرت تھانوی قدس سرہ نے ایک پہچان یہ بتلائی ہے کہ جس شخص کو مصیبت کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی طرف توجہ، گناہوں پر تنبہ اور توبہ و استغفار کی رغبت زیادہ ہوجائے وہ علامت اس کی ہے کہ قہر نہیں، بل کہ مہر اور عنایت ہے اور جس کی یہ صورت نہ بنے، بل کہ جزع و فزع اور معاصی میں اور زیادہ انہماک بڑھ جائے وہ علامتِ قہر ہے اور عذاب بھی ہے۔[2]

فَائِدَہ: عموماً انسان پر چار حالتیں آتی ہیں۔ ① ابتلاء ② سزا ③ برکت ④

---

[1] سنن دارمی، کتاب الدقائق، باب فی اشد الناس بلاءً: ٤١٢/٢

[2] معارف القرآن: ٧٥٣/٦ تا ٧٥٧

مہلت۔ اب ان میں فرق پہچاننے کا طریقہ علامہ فیض الاسلام صاحب مدظلہم العالی نے اس طرح واضح فرمایا کہ اگر کسی کو دین داری کے ساتھ بلاء ومصیبت پہنچی تو یہ ابتلاء اور امتحان ہے۔ اگر بددینی کے ساتھ نعمت اور خوشی آئی تو یہ مہلت ہے۔ اگر دین داری کے ساتھ نعمت وفراغت آئی تو یہ نقد انعام وبرکت ہے اور اگر بددینی کے ساتھ بلا ومصیبت آئی تو یہ غضب اور نقد سزا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

بُخل اور شُحّ میں فرق

ان دونوں الفاظ کے معنی خرچ میں کوتاہی کرنے کے آتے ہیں پھر مصداقی حیثیت سے شرعی اصطلاح میں اس طرح فرق کیا گیا ہے کہ ”بخیل“ اس شخص کو کہا جاتا ہے کہ جو چیز اللہ کی راہ میں خرچ کرنا واجب ہو اس کو خرچ نہ کرے یا جن مواقع میں خرچ کرنا واجب نہیں، بل کہ مستحب ہے ان میں خرچ نہ کرے اور ”شُح“ کا مصداق بھی یہی ہے، فرق صرف اتنا ہے کہ مال میں کوتاہی کرنے کے ساتھ ساتھ اور بھی مال بڑھانے کی حرص میں مبتلا ہے۔ یہ ”بخل“ سے بھی شدید حرام ہے۔ اس لئے حضور ﷺ نے فرمایا کہ ”شح“ اور (کامل) ایمان کسی مسلمان کے قلب میں جمع نہیں ہوسکتے[1] خلاصہ یہ نکلا کہ ”بخل“ عام ہے ”شح“ خاص ہے کیوں کہ اس شخص میں ایک صفت زائد ہے اور زیادتیٔ صفت سے شے خاص ہوجاتی ہے۔

فائدہ: بعض محققین نے فرمایا کہ لفظ ”بخل“ میں تین حروف ہیں: باء، خاء اور لام۔ ان تین حروف سے تین معنی کی طرف اشارہ ہے۔ جس کی تشریح یہ ہے کہ حرف باء سے مراد بلاء، حرف خاء سے مراد خرابی اور حرف لام سے مراد لعنت ہے یعنی بخل کا انجام ونتیجہ بلاء، خسران اور لعنت ہے کہ ہمیشہ بلاء ومصیبت میں گرفتار رہے گا۔ چناں چہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ بخیل تین چیزوں سے دور اور ایک چیز کے قریب ہے۔ ① اللہ تعالیٰ کی رحمت سے، ② لوگوں سے، ③ اور جنت سے دور

[1] مسند احمد: ۴۴۱/۲، رقم: ۹۶۰۰

ہے۔ اور چوتھی چیز جو جہنم ہے اس کے قریب ہے۔[1]

عدل اور احسان میں فرق

جاننا چاہئے کہ لفظِ عدل کے اصلی معنی برابر کرنے کے ہیں۔ اسی کی مناسبت سے حکام کا لوگوں کے نزاعی مقدمات میں انصاف کے ساتھ فیصلہ کرنا عدل کہلاتا ہے۔ قرآن کریم میں ﴿اَنْ تَحْكُمُوْا بِالْعَدْلِ ......[2]﴾ اسی معنی میں آیا ہے۔ اسی لحاظ سے لفظِ عدل، افراط اور تفریط کے درمیان اعتدال کو بھی کہا جاتا ہے اور بعض مفسرین نے فرمایا: لفظِ عدل کے معنی ظاہری اور باطنی دونوں لحاظ سے برابر ہونے کے ہیں اور لفظِ احسان کے لغوی معنی اچھا کام کرنے کے ہیں، پھر مصداق میں بعض مفسرین حضرات ۔نے باہمی فرق اس طرح بیان کیا ہے کہ کمی زیادتی کے بغیر غیروں کا حق ادا کرنا اور اپنا حق وصول کر لینا یا کوئی تکلیف پہنچائے تو برابر بدلہ لینا نہ کم نہ زیادہ، اسے عدل کہتے ہیں۔ دوسرے کا حق زیادہ دینا اور اپنے حق میں مہلت دینا یا کم لینا، اسی طرح اگر کوئی تکلیف دے اس سے بدلہ نہ لینا یا معاف کر دینا یا اس کے بدلہ میں بھلائی کرنا، اسے احسان کہتے ہیں اور اس کے عکس کو ظلم کہتے ہیں۔

خلاصہ یہ نکلا کہ برابری کا معاملہ کرنے کا نام عدل ہے۔ اپنے حق میں نقصان کر کے غیر کا حق دینے کا نام احسان ہے اور اپنے حق سے زیادہ لے کر غیروں کے حق میں نقصان کرنے کا نام ظلم ہے۔

1. عدل شرع کی نظر میں فرض یا واجب کے درجہ میں ہے۔ اس کے ذریعہ انسان متقی بن سکتا ہے۔ جیسے قَوْلُهٗ تَعَالٰى ﴿اِعْدِلُوْا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى ......﴾[3] اور احسان نفل اور تبرع کے درجہ میں ہے اور اسی کی بدولت انسان اللہ تعالیٰ کی معیت حاصل کر سکتا ہے۔ جیسے قَوْلُهٗ تَعَالٰى ﴿اِنَّ اللّٰهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِيْنَ[4]﴾ اور ظلم

---

[1] ترمذی، البر والصلة، باب ماجاء في السخاء، رقم: ١٩٦١

[2] النساء ٥٨ [3] المائدہ: ٨ [4] العنكبوت: ٦٩

شرع کی نظر میں برا اور حرام ہے۔ اسی کے ذریعہ انسان دنیا و آخرت میں لعنت کا مالک بن جاتا ہے۔ جیسے قَوْلُهٗ تَعَالٰی ﴿لَعْنَةُ اللّٰهِ عَلَى الظّٰلِمِيْنَ ۝﴾[1]

فَائِدَۃ: علامہ ابنِ عربی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے فرمایا ہے: لفظ عدل کے معنی برابر کرنے کے ہیں۔ پھر مختلف نسبتوں سے اس کا مفہوم مختلف ہو جاتا ہے۔

① مثلاً ایک مفہوم عدل کا یہ ہے کہ انسان اپنے نفس اور اپنے رب کے درمیان عدل کرے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ کے حق کو اپنے حظِ نفس پر اور اس کی رضا جوئی کو اپنی خواہشات پر مقدم جانے اور اس کے احکام کی تعمیل اور اس کی ممنوعات و محرمات سے مکمل اجتناب کرے۔

② یہ کہ آدمی خود اپنے نفس کے ساتھ عدل کا معاملہ کرے کہ اپنے نفس کو ایسی تمام چیزوں سے بچائے جن میں اس کی مصیبت اور اس کی جسمانی یا روحانی ہلاکت ہو۔ اس کی ایسی خواہشات پوری نہ کرے جو اس کے لئے انجام کار مضر ہوں، قناعت و صبر سے کام لے، نفس پر بلاوجہ بوجھ نہ ڈالے۔

③ یہ عدل اپنے نفس اور تمام مخلوقات کے درمیان ہے۔ اس کی حقیقت یہ ہے کہ تمام مخلوقات کے ساتھ خیر خواہی اور ہمدردی کا معاملہ کرے۔ کسی ادنیٰ و اعلیٰ معاملہ میں کسی سے خیانت نہ کرے۔ سب لوگوں کے لئے اپنے نفس سے انصاف کا مطالبہ کرے۔ کسی انسان کو اس کے قول و فعل سے ظاہراً و باطناً کوئی ایذاء و تکلیف نہ ہو۔

④ جب دو فریق اپنے کسی معاملہ کا محاکمہ اس کے پاس لائیں تو فیصلہ میں کسی کی طرف میلان کے بغیر حق کے مطابق فیصلہ کرے۔

⑤ ہر معاملہ میں افراط و تفریط کی راہوں کو چھوڑ کر میانہ روی اختیار کرے۔

⑥ لفظِ عدل میں عقیدہ کا اعتدال، عمل کا اعتدال اور اخلاق کا اعتدال سب شامل ہیں۔ (ابوعبداللہ رازی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے یہی معنی اختیار کر کے فرمایا ہے)۔[2]

---

[1] الاعراف: ٤٤ [2] معارف القرآن: ٣٨٩/٥

بحث، التماس، محاولہ اور مزاولہ میں فرق

ان سب الفاظ کا معنی ہے کسی شے کو طلب کرنا، پھر باہمی فرق یہ ہے کہ ''بحث'' کہتے ہیں: ''طَلَبُ الشَّيْءِ تَحْتَ التُّرَابِ'' کو یعنی شئی کے اندر سے کسی چیز کو طلب کرنا۔

التماس کہتے ہیں: طَلَبُ الشَّيْءِ بِالْمَسِّ کو یعنی چھو کر کسی شئی کو طلب کرنا۔

محاولہ کہتے ہیں: طَلَبُ الشَّيْءِ بِالْحِيْلَةِ کو یعنی حیلہ کے ذریعہ کسی چیز کو طلب کرنا۔

مزاولہ کہتے ہیں: طَلَبُ الشَّيْءِ بِالْمُعَالَجَةِ کو یعنی دوا وغیرہ کے ذریعہ کسی شئی کو طلب کرنا۔ جیسے مریض دوا کے استعمال سے شفاء طلب کرتا ہے۔

قبیلہ اور قبیل میں فرق

ان دونوں الفاظ کے معنی جماعت اور جتھے کے ہیں، پھر باہمی فرق یہ ہے کہ جو جماعت ایک خاندان میں شریک ہو تو اسے عربی اصطلاح میں قبیلہ کہتے ہیں، جیسے قبیلہ بنی تمیم، قبیلہ بنی ہاشم وغیرہ اور عام جماعتوں کو قبیل کہا جاتا ہے جو ایک خاندان میں شریک نہ ہوں اور یہ لفظ قرآنِ کریم میں آیا ہے۔ ﴿اِنَّهٗ يَرٰىكُمْ هُوَ وَقَبِيْلُهٗ﴾[1]

عجب، کبر اور زینت میں فرق

ان تینوں الفاظ میں فرق اس طرح بیان کیا جاتا ہے کہ اپنے کو اچھا سمجھنا کسی کو حقیر نہ جاننا شرع کی اصطلاح میں عجب کہلاتا ہے اور اپنے کو بڑا سمجھنے کے ساتھ

[1] الاعراف: ۲۷، از معارف القرآن: ۵۳۶/۳

ساتھ دوسروں کو کم تر جاننا شرع کی اصطلاح میں تکبر کہلاتا ہے اور کسی عمدہ کپڑے وغیرہ کو اپنے کو اس کا بلا مستحق جان کر اور غیروں کو حقیر نہ سمجھ کر، بل کہ اپنے دل کو خوش کرنے کی خاطر یا اللہ تعالیٰ کی نعمت کے اظہار کی خاطر استعمال کرنا اصطلاحِ شرع میں جمال اور زینت کہلاتا ہے۔

❷ کبر اور عجب دونوں حرام ہیں اور زینت مباح ہے۔ چناں چہ حضرت تھانوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے اس آیت کریمہ ﴿وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيْرَ لِتَرْكَبُوْهَا وَزِيْنَةً ......[۱]﴾ کے ذیل میں یہ مسئلہ مستنبط فرمایا ہے کہ اس آیت کریمہ سے زینت اور جمال کا جواز معلوم ہوتا ہے اگرچہ تفاخر اور تکبر حرام ہیں۔ فرق یہ ہے کہ جمال اور زینت کا حاصل اپنے دل کی خوشی یا اللہ تعالیٰ کی نعمت کا اظہار ہوتا ہے۔ نہ دل میں اپنے کو اس نعمت کا مستحق سمجھتا ہے نہ دوسروں کو حقیر جانتا ہے، بل کہ حق تعالیٰ کا عطیہ اور انعام ہونا اس کے پیشِ نظر ہوتا ہے اور تکبر اور تفاخر میں اپنے آپ کو اس نعمت کا مستحق سمجھنا اور دوسروں کو حقیر سمجھنا پایا جاتا ہے وہ حرام ہے۔[۲]

نجم اور کوکب میں فرق

ان دونوں الفاظ کے معنی ستارہ کے ہیں۔ ”نجم“ کی جمع نجوم آتی ہے اور ”کوکب“ کی جمع کواکب آتی ہے۔ یہ دونوں الفاظ قرآن میں آئے ہیں جیسے ﴿وَالنَّجْمِ اِذَا هَوٰى ۝﴾[۳] اور ﴿اَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا ......﴾[۴]

امام حسن بصری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی فرماتے ہیں:

لفظِ ”نجم“ اور ”کوکب“ دونوں میں تساوی کی نسبت ہے اور بعض مفسرین حضرات نے دونوں میں اس طرح فرق بیان کیا ہے کہ لفظِ ”کوکب“ مطلق ہر ستارے کو کہا جاتا ہے اور لفظِ ”نجم“ خاص طور سے ثریا ستارے کو کہا جاتا ہے جو

---

۱ النحل: ۸ ۲ معارف القرآن: ۳۲۱/۵

۳ النجم: ۱ ۴ یوسف: ۴

چند ستاروں کا مجموعہ ہے۔ اس مسلک پر دونوں میں عام و خاص مطلق کی نسبت ہے۔ "کوکب" عام مطلق اور "نجم" خاص مطلق ہے۔

صَوْتٌ، صَرَّةٌ، صَرِيْرٌ، صَرْصَرٌ اور صَاخ میں فرق

ان سب الفاظ کے معانی آواز کے ہیں، پھر باہمی فرق اس قدر بیان کیا جاتا ہے کہ لفظِ "صَوت" مطلق آواز کو کہتے ہیں۔ چاہے بڑی ہو یا چھوٹی اور "صُرَّة" غیر معمولی آواز کو کہتے ہیں اور "صَریر" قلم سے نکلنے والی آواز کو کہا جاتا ہے اور "صرصر" بہت سخت آواز کو کہا جاتا ہے اور "صاخ" اتنی زیادہ سخت آواز کو کہا جاتا ہے جس سے انسان کے کان بہرے ہوجاتے ہیں۔

قَفَسْ اور قَفَصْ میں فرق

یہ دونوں الفاظ سین اور صاد سے صحیح ہیں، مگر فرق اتنا ہے کہ فارسی میں تو سین اور صاد دونوں سے آتا ہے۔ عربی میں فقط صاد کے ساتھ استعمال ہوتا ہے۔ بمعنی پرندہ کا پنجرہ۔[1]

تسلیم اور رضا میں فرق

ان دونوں الفاظ میں علامہ جرجانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے فرق اس طرح واضح فرمایا ہے:

"تسلیم" کہتے ہیں اللہ تعالیٰ کے حکم کے سامنے گردن جھکا دینا اور طبیعت کے خلاف بات میں اعتراض نہ کرنا خواہ بطیبِ خاطر ہو یا نہ ہو اور "رضا" کہتے ہیں فیصلہ تقدیر پر بطیبِ خاطر راضی رہنا۔

خلاصۂ فرق یہ ہے کہ تسلیم عام ہے اور رضا خاص ہے۔ جس کو عموم و خصوص

---

[1] از کشوری، مادہ: ق، ف، س

مطلق کی نسبت کہتے ہیں۔

فَائِدَۃ: حکیم الامت حضرت تھانوی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی فرماتے ہیں: شرع کی نظر میں اخلاص سے بھی ایک اونچا اور بلند مقام ہے اور وہ ''رضا بالقضاء'' ہے۔ یعنی تقدیر کے فیصلہ پر بطیب خاطر راضی ہوجانا اور علامہ علی احمد صاحب کا مقولہ مشہور ہے کہ ''رضا بالقضاء'' سب سے زیادہ مزے دار چیز ہے اور قضاء پر عدمِ رضا میں بھی سخت وعید آئی ہے۔ حدیث قدسی میں آیا ہے:

مَنْ لَّمْ يَرْضَ عَلٰی قَضَائِيْ وَيَصْبِرْ عَلٰی بَلَائِيْ فَلْيَتَّخِذْ رَبًّا سِوَائِيْ۔[1]

یعنی اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں جو شخص میرے فیصلہ پر راضی نہ ہو اور بلا و مصیبت پر صبر نہ کرے تو اس کو میرے علاوہ کوئی دوسرا رب بنالینا چاہئے۔

سلطان اور ملک میں فرق

ان دونوں الفاظ کے معنی بادشاہ کے ہیں، پھر باہمی فرق اس طرح ہے کہ بعض محققین کی رائے ہے کہ ''سلطان'' اور ''ملک'' میں کوئی فرق نہیں، بل کہ دونوں مصداقی حیثیت سے بالکل متحد ہیں، یعنی دونوں میں تساوی کی نسبت ہے۔ جس طرح انسان اور ناطق میں تساوی کی نسبت ہے اور بعض حضرات یعنی علامہ ابن کثیر رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی اور صاحبِ تفسیر مظہری وغیرہ نے بعض سلف کی یہ رائے نقل کی ہے:

لفظ ''ملک'' اور ''سلطان'' بمعنی بادشاہ کے مفہوم سے زیادہ عام ہیں۔ ایسے شخص کو بھی ''ملک'' کہہ دیا جاتا ہے جو آسودہ حال ہو۔ اور مکان، جائیداد اور نوکر چاکر رکھتا ہو۔ اس مفہوم کے اعتبار سے حق تعالیٰ نے بنی اسرائیل کے ہر ہر فرد کو ''ملک'' کا مصداق قرار دیا ہے۔ جیسے قَوْلُہٗ تَعَالٰی ﴿وَجَعَلَكُمْ مُّلُوْكًا وَّاٰتٰكُمْ مَّا لَمْ يُؤْتِ اَحَدًا مِّنَ الْعٰلَمِيْنَ﴾[2] یعنی اللہ تعالیٰ نے تم کو صاحبِ ملک بنا دیا ہے اور

---

[1] رواه الطبراني، المعجم الكبير: ٣٢٠/٢٢، وفيه سعيد بن زياد بن هند وهو متروك مجمع الزوائد: ٢٠٧/٧

[2] المائدة: ٢٠

تمہیں وہ نعمتیں بخشیں جو دنیا جہاں میں کسی کو نہیں ملیں۔

اس توجیہ کے مطابق دونوں میں عام و خاص مطلق کی نسبت ہے۔ "ملک" عام مطلق ہے اور "سلطان" خاص مطلق ہے۔[1]

بالجملہ اور فی الجملہ میں فرق

ان دونوں لفظوں کو کسی مضمون کا خلاصہ و ماحاصل بیان کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اور ان میں فرق یہ ہے کہ "بالجملہ" کثرت میں استعمال ہوا کرتا ہے اور "فی الجملہ" قلت میں استعمال ہوتا ہے۔

غم اور حزن میں فرق

غم، حزن، نصب، وَصب، ہم اور اَذیٰ ان سب الفاظ کے معنی قریب قریب ہیں۔ باہمی فرق یہ ہے کہ "غم" وہ پریشانی ہے جس سے آدمی بے حال ہوجائے۔ "حزن" وہ پریشانی ہے جس سے دل کے اندر سختی اور تکلیف پیدا ہو۔ "نصب" وہ مشقت اور درد ہے جو بدن کو زخم وغیرہ سے پہنچتا ہے۔ "وصب" وہ پریشانی، درد اور بیماری ہے جو ہمیشہ رہتی ہے۔ "ہم" وہ فکر ہے جس سے آدمی گھل جاتا ہے۔ "اَذیٰ" اس تکلیف کو کہتے ہیں جو دوسرے کی طرف سے پہنچے۔ بعضوں نے کہا ہے کہ آئندہ کے متعلق فکر کو "ہم" کہتے ہیں اور گزشتہ کے متعلق پریشانی کو "حزن" کہتے ہیں۔ "اَذیٰ" ہر اس چیز کو کہتے ہیں جو اپنے دل پر ناخوش گوار ہو۔[2]

فَائِدَۃ: یہ سب الفاظ ایک حدیث میں وارد ہوئے ہیں۔ وَعَنْ أَبِيْ سَعِيْدِ الْخُدْرِيِ وَعَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَايُصِيْبُ الْمُسْلِمَ مِنْ نَصَبٍ وَلَا وَصَبٍ وَلَا هَمٍّ وَلَا حَزَنٍ وَلَا أَذًى وَلَا

---

[1] معارف القرآن: ۹۷/۳، تفسیر ابن کثیر: ص۴۱۰، المائدۃ: ۲۰

[2] مرقاۃ، جنائز، باب عیادۃ المریض وثواب المرض: ۳۵۵/۳، رقم: ۱۵۳۷

غَمٍّ حَتَّى الشَّوْكَةِ يُشَاكُهَا اِلَّا كَفَّرَ اللّٰهُ بِهَا مِنْ خَطَايَاهُ.[1]

تَرجَمہ: ''حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل کرتے ہیں:

مسلمان کو جب کوئی رنج، کوئی دکھ، کوئی فکر، کوئی پریشانی، کوئی تکلیف اور کوئی غم پہنچتا ہے یہاں تک کہ کوئی کانٹا بھی چبھتا ہے تو اللہ تعالیٰ ان کے سبب اس کے گناہوں کو جھاڑتے ہیں۔''

ہجری، عیسوی اور ایامِ جاہلیت میں فرق

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مکہ سے ہجرت کی مدت سے لے کر آج تک کے ایام کو اصطلاح میں ''ہجری'' سے تعبیر کرتے ہیں اور حضرت عیسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام کو جس مدت میں آسمان پر اٹھا لیا گیا تھا ٹھیک اسی مدت سے لے کر آج تک کے ایام کو ''عیسوی'' سے تعبیر کرتے ہیں۔

خُلاصَہ: ''ہجری'' حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجرت کی طرف منسوب ہے اور ''عیسوی'' حضرت عیسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام کو آسمان کی طرف اٹھالئے جانے کی طرف منسوب ہے، پھر علمائے کرام نے تخفیف کر کے ''ہجری'' کو صرف ''ھ'' سے اور ''عیسوی'' کو ''ع'' سے تعبیر کرنے لگے جیسا کہ اس وقت شائع و ذائع ہے۔ ''ایامِ جاہلیت'' میں دو لفظ ہیں۔ (۱) ایام (۲) جاہلیت۔ ''ایام'' یوم کی جمع ہے جس کے معنی دنوں کے ہیں جو رات کے مقابل مفہوم کے لئے بولا جاتا ہے، پھر اس کا استعمال کبھی مطلق وقت زمانہ، دور اور مدت کے معنی میں بھی ہوتا ہے۔ چناں چہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ ﴿تِلْكَ الْاَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ ......[2]﴾ ''لوگوں کے درمیان عروج و زوال کا دور اور زمانہ ہم بدلتے رہتے ہیں۔'' یہاں اَلْاَيَّامُ سے یہی دوسرے معنی مراد

[1] بخاري، كتاب المرضى، باب ماجاء فى كفارة المرض ......: ٨٤٣/٢

[2] آل عمران: ١٤٠

ہیں۔

''جاہلیت'' جاہل کی طرف نسبت ہے جو اس زمانہ کے لئے بولا جاتا ہے جس میں نادانی یا نادانوں کی کثرت ہو اور علم وعمل ناپید یا نہایت کم یاب ہو۔ تاریخِ اسلام کی اصطلاح میں ہمارے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے پہلے کے حالِ عرب کے لئے یہ لفظ استعمال ہوتا ہے، کیوں کہ اس زمانہ میں عام عرب، عمل و اخلاق، عقیدہ اور اطوار کے لحاظ سے وحشت اور جہالت کی انتہائی تاریکی میں ڈوبے ہوئے تھے۔

اگرچہ بعض مؤرخین نے ''ایامِ جاہلیت'' سے حضرت عیسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا درمیانی زمانہ فترۃ مراد لیا ہے مگر محققین کی رائے میں حضرت عیسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام کے بعد کی کوئی قید نہیں ہے، کیوں کہ حضرت ابراہیم اور اسماعیل علیہما الصلاۃ والسلام کے بعد ہی سے تدریجاً تمام عرب میں ظلمت و گمراہی کی جہالت پھیلنے لگی جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت تک اپنی آخری حد تک پہنچ گئی تھی، البتہ اس لفظ سے کبھی جہل و نادانی کی حالت اور صفت مراد ہوتی ہے، چناں چہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے فرمایا:

إِنَّكَ امْرَءٌ فِيكَ جَاهِلِيَّةٌ[1] (تمہارے اندر جاہلیت کی بات رہ گئی ہے)

کبھی لفظ جاہلیۃ جہالت سے متصف ہونے والے شخص یا جماعت پر بولا جاتا ہے، جیسا کہ کہا جاتا ہے شاعر جاہلی، طائفۃ جاہلیۃ، لیکن اس کا زیادہ تر استعمال پہلے ہی مفہوم پر ہوتا ہے۔ مطلقاً جاہلیت یا ایامِ جاہلیت بولنے سے وہی عمومی جہالت مراد ہوتی ہے جو اسلام سے پہلے تمام دنیا پر چھائی ہوئی تھی اور کبھی لفظِ جاہلیت کسی مقامِ خاص یا شخص کی طرف نسبت کر کے بولا جاتا ہے۔ ایسی جاہلیت ظہورِ اسلام کے بعد بھی پائی جاسکتی ہے، مثلاً جس نے اب تک اسلام قبول نہیں کیا ہے کہ یہ شخص جاہلیت میں مبتلا ہے یا مسلمان تو ہو چکا ہے مگر زمانہ جاہلیت کی کوئی خصلت اس میں

---

[1] مسند احمد: ۱۶۱/۵، رقم: ۲۰۹۲۱

موجود ہے تو کہا جاتا ہے "فِيْهِ جَاهِلِيَّةٌ"۔

اسی طرح بعثتِ نبوی کے بعد بھی جس علاقہ کے لوگ اب تک حلقہ بگوش اسلام نہیں ہوئے یا دائرہ اسلام میں تو آ گئے مگر اب تک زمانہ جاہلیت کے رسم و رواج میں گرفتار ہیں تو ان کے حق میں کہا جاتا ہے "فِيْهِمْ جَاهِلِيَّةٌ" وہ اب تک جاہلیت میں پڑے ہوئے ہیں یا ان میں جاہلیت رہ گئی ہے۔ بہر حال مطلق "ایامِ جاہلیت" سے مراد عرب کا عہدِ تاریک ہے جو اسلام سے پہلے گزرا ہے۔

حسنِ قبول اور نفسِ قبول میں فرق

قبول ضد ہے رد کی اور رد کے معنی ہیں لوٹا دینا اور قبول کے معنی ہیں اخذ یعنی لے لینا۔ قرآن حکیم میں ارشاد ہے: ﴿هُوَ الَّذِيْ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهٖ ......﴾[1] دوسری جگہ ہے: ﴿غَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ ......﴾[2] چناں چہ قاموس وغیرہ میں بھی "قَبِلَهٗ" کی تفسیر "اَخَذَهٗ" سے کی ہے تو اصل معنی قبول کے اخذ ہیں جو ضد ہے رد کی۔ اب اخذ کی دو صورتیں ہیں: کبھی تو کوئی چیز بہت خوشی، بشاشت اور خندہ پیشانی کے ساتھ لی جاتی ہے اور کبھی اس چیز کو واپس تو نہیں کرتے، لے لیتے ہیں، مگر ناک بھوں چڑھا کر اور منہ بنا کر انقباض و کراہت کے ساتھ۔

مثلاً کسی کو باپ یا استاذ نے حکم دیا کہ میرے لئے دودھ لاؤ۔ اب اگر وہ اچھے برتن میں سرپوش ڈھک کر خوب تہذیب اور تمیز سے لائے تو باپ یا استاذ اسے کس قدر انبساط اور خوشی کے ساتھ قبول کرے گا اور اگر خراب برتن میں بدتمیزی اور گنوار پن سے لائے تو بھی حسبِ ضرورت اسے رد تو نہیں کرے گا مگر اِس لینے میں اور اُس لینے میں بڑا فرق ہے۔ اس دوسری صورت میں لے لینے کے باوجود کراہت اور غصہ چہرہ سے صاف نمودار ہوگا، بل کہ اگر زیادہ ضرورت نہ ہوئی تو اس کے منہ پر مار

---

[1] شوریٰ: ۲۵ [2] المؤمن: ۳

دے گا۔

الغرض قبول کے اندر موقع کے اعتبار سے بہت فرق ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ کے ہاں بھی لینے میں فرق ہوا کرتا ہے۔ ایک تو رضا اور خوشنودی کے ساتھ لیتے ہیں اور ایک قبول کرنے کے معنی صرف یہ ہوتے ہیں کہ واپس اور رد تو نہیں، یعنی لے تو لیتے ہیں، مگر اس قسم کی رضا اور خوشنودی سے نہیں۔ پہلے درجہ کے قبول کو حسنِ قبول سے تعبیر کرتے ہیں جیسا کہ قرآن کریم میں ہے: ﴿فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُوْلٍ حَسَنٍ وَّاَنْبَتَهَا نَبَاتاً حَسَناً ......[1]﴾ "تو مریم علیہا السلام کو ان کے رب نے بوجہ احسن قبول فرمالیا اور عمدہ طور پر ان کی نشو ونما کی" اور دوسرے درجے کے قبول کو صرف نفسِ قبول سے تعبیر کرتے ہیں۔[2]

ارادہ اور مشیت میں فرق

اَلإِرَادَةُ وَهِيَ مُرَادِفُ الْمَشِيَّةِ لَا فَرْقَ بَيْنَهُمَا وَمِنْهُمْ مَّنْ تَعَسَّفَ بَيْنَهُمَا فَرْقاً أَنَّ الإِرَادَةَ مَايَطَّلِعُ عَلَيْهِ الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُوْنَ بِكُتُبِ مَضْمُوْنِهَا فِيْ لَوْحٍ مَّحْفُوْظٍ وَالْمَشِيَّةُ لَا اطِّلَاعَ عَلَيْهَا وَالإِرَادَةُ عِنْدَ الْمُتَكَلِّمِيْنَ صِفَةٌ فِي الْحَيِّ تُوْجِبُ تَخْصِيْصَ أَحَدِ الْمَقْدُوْرِيْنَ فِي اَحَدِ الْأَوْقَاتِ بِالْوُقُوْعِ مَعَ اسْتِوَاءِ نِسْبَةِ الْقُدْرَةِ إِلَى الْكُلِّ.[3]

انبیاء، صدّیقین، شہداء اور صالحین کے طبقہ میں فرق

قرآنِ کریم کی ایک آیتِ شریفہ میں یہ چاروں الفاظ ایک ساتھ مذکور ہیں۔ وہ آیت یہ ہے: ﴿وَمَنْ يُّطِعِ اللّٰهَ وَالرَّسُوْلَ فَاُولٰٓئِكَ مَعَ الَّذِيْنَ اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ مِّنَ النَّبِيّٖنَ وَالصِّدِّيْقِيْنَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصّٰلِحِيْنَ وَحَسُنَ

---

[1] آل عمران: ۳۷ [2] تلخیص: ۱/۳۰۸

[3] حاشیہ کنز الدقائق نقلاً عن فتح القدیر

﴿اُولٰٓئِكَ رَفِيْقًا ۝﴾[1] اس آیت کریمہ کے متعلق دو باتیں قابلِ غور ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا جن لوگوں پر انعام ہے ان کے چار درجے فرمائے گئے ہیں۔ یہ کس اعتبار سے ہیں اور ان چاروں صورتوں میں باہمی نسبت اور فرق کیا ہے؟ دوسری بات یہ ہے کہ کیا یہ چاروں درجے کسی ایک شخص میں جمع ہو سکتے ہیں یا نہیں؟

پہلی بات کے متعلق تفصیل یہ ہے کہ ان چار درجوں میں باہمی فرق اس طرح ہے کہ ''انبیاء'' اللہ تعالیٰ کے ان برگزیدہ بندوں کو کہتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کی جانب سے مخلوق کے پاس تبلیغ کے لئے بھیجے جاتے ہیں اور ''صدیقین'' ان کے اجلہ صحابہ کو کہا جاتا ہے جنہوں نے بغیر کسی جھجک اور مخالفت کے شروع ہی میں ایمان قبول کرلیا ہو۔ جیسے حضرت ابوبکر صدیق رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ اور ''شہداء'' وہ لوگ ہیں جنہوں نے اللہ کی راہ میں اپنا مال اور جان قربان کردیا ہو اور ''صلحاء'' وہ لوگ ہیں جو اپنے ظاہر اور باطن میں اعمالِ صالحہ کے پابند ہوں۔

امام راغب رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے فرمایا ہے:

ان چار درجات میں سب سے پہلا درجہ ''انبیاء'' کا ہے کہ ان کو قوتِ الٰہیہ کی امداد حاصل ہوتی ہے اور ان کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شخص کسی چیز کو قریب سے دیکھ رہا ہو۔ اس لئے حق تعالیٰ نے اس کے متعلق ارشاد فرمایا: ﴿اَفَتُمٰرُوْنَهٗ عَلٰى مَا يَرٰى ۝﴾[2]

دوسرا درجہ ''صدیقین'' کا ہے اور یہ وہ لوگ ہیں جو معرفت میں انبیاء عَلَیْہِمُ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ کے قریب ہیں اور ان کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شخص کسی چیز کو دور سے دیکھ رہا ہو۔[3]

حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے کسی نے پوچھا: کیا آپ نے اللہ کو دیکھا ہے؟ آپ

---

[1] النساء: ٦٩ [2] النجم: ١٢

[3] الذريعة الى مكارم الشريعة مفردات: ص٢٧٧، صدق

رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے فرمایا: میں کسی ایسی چیز کی عبادت نہیں کرسکتا جس کو نہ دیکھا ہو، پھر فرمایا: اللہ تعالیٰ کو لوگوں نے آنکھوں سے تو نہیں دیکھا، لیکن ان کے قلوب نے حقائقِ ایمان کے ذریعہ دیکھ لیا ہے۔ اس دیکھنے سے حضرت علی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کی مراد اسی قسم کی رؤیت ہے کہ ان کی معرفتِ علمی مثل دیکھنے کے ہے۔

تیسرا درجہ ''شہداء'' کا ہے ''شہداء'' وہ لوگ ہیں جو مقصد کو دلائل و براہین کے ذریعہ جانتے ہیں، مشاہدہ سے نہیں۔ ان کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شخص کسی چیز کو آئینہ میں قریب سے دیکھ رہا ہو۔ جیسے حضرت حارثہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے فرمایا: مجھے یہ محسوس ہوتا ہے کہ میں اپنے رب کریم کے عرش کو دیکھ رہا ہوں اور حدیث میں ''أَنْ تَعْبُدَ اللّٰہَ کَأَنَّکَ تَرَاہُ'' میں یہی درجہ پانے کی ترغیب ہے۔

چوتھا درجہ ''صالحین'' کا ہے ''صالحین'' وہ لوگ ہیں جو مقصد کو اتباع کے ذریعہ پہچانتے ہیں۔ ان کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شخص کسی چیز کو آئینہ میں دور سے دیکھے اور حدیث میں ''فَإِنْ لَّمْ تَکُنْ تَرَاہُ فَإِنَّہُ یَرَاکَ'' وارد ہوا ہے۔[1] اس میں بھی رؤیت کا یہی درجہ مراد ہوسکتا ہے۔

امام راغب اصفہانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی اس تحقیق کا حاصل یہ ہے کہ یہ درجات، معرفتِ رب کے درجات ہیں اور معرفت کے مختلف درجات کی بناء پر مختلف مدارج ہیں۔

دوسری بات کے متعلق تفصیل یہ ہے کہ بعض مفسرین نے فرمایا: یہ چاروں درجے ایک شخص میں بھی جمع ہوسکتے ہیں اور یہ سب، صفاتِ متداخلہ کی طرح ہیں، کیوں کہ قرآن کریم میں جس کو نبی فرمایا گیا ہے اس کو صدیقین وغیرہ کے القاب بھی دیئے گئے ہیں۔ حضرت ابراہیم عَلَیْہِ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ کے متعلق ارشاد ہے:

﴿إِنَّہُ کَانَ صِدِّیْقاً نَّبِیًّا ۝﴾[2] اور حضرت عیسیٰ عَلَیْہِ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ کے بارے

---

[1] مسند احمد: ۲/۴۲۶، رقم: ۹۲۱۷ [2] مریم: ۵٦

میں آیا ہے: ﴿نَبِيًّا مِّنَ الصّٰلِحِيْنَ﴾[1] اس کا حاصل یہ ہے کہ اگرچہ مفہوم و معنی کے اعتبار سے یہ چار صفات اور درجات الگ الگ ہیں، لیکن یہ سب صفات ایک شخص میں بھی جمع ہوسکتی ہیں۔

اس کی مثال ایسی ہے جیسے مفسر، محدث، فقیہ اور مصنف ہونا یہ علماء کی مختلف صفات ہیں، لیکن بعض علماء ایسے بھی ہوسکتے ہیں جو مفسر بھی ہوں، محدث بھی، فقیہ بھی اور مصنف بھی، یا جس طرح ڈاکٹر، ماسٹر وغیرہ مختلف صفات ہیں، مگر یہ سب ایک شخص میں بھی جمع ہوسکتی ہیں۔ البتہ عرفِ عام کا قاعدہ ہے کہ جس شخص پر جس صفت کا غلبہ ہوتا ہے اسی کے نام سے معروف ہوجاتا ہے۔ طبقات پر کتابیں لکھنے والے اس کو اسی طبقہ میں شمار کرتے ہیں۔ اسی وجہ سے عام مفسرین نے فرمایا کہ ''صدیقین'' سے مراد اجلۂ صحابہ ''شہداء'' سے مراد اجلۂ شہداء اور ''صالحین'' سے عام نیک مسلمان مراد ہیں۔[2]

سِنَةٌ اور نَوْمٌ میں فرق

لفظِ ''سِنَةٌ''، وَسِنٌ مادہ سے مشتق ہے۔ یعنی نیند کی اس حالت کو کہا جاتا ہے کہ جس میں آنکھ بند ہونے لگے اور پلکیں جھکی جھکی ہوجائیں اور نوم اس حالت کو کہا جاتا ہے کہ جس میں انسان کے بدن سے روح نکل کر بدن سے بالکل جدا ہوگئی ہو۔ جس میں انسان خوب غافل ہوجاتا ہے۔ کوئی خبر ہی نہیں رہتی اور یہ دونوں الفاظ قرآن کریم میں آئے ہیں۔ ﴿لَا تَأْخُذُهٗ سِنَةٌ وَّلَا نَوْمٌ﴾[3]

فَائِدَة: روح کے بدن سے پانچ تعلق ہیں:

1. ماں کے پیٹ میں روح کا بدن سے تعلق، اور یہ تعلق ضعیف ہے۔
2. پیدا ہونے کے بعد عمر بھر تک، اور یہ تعلق پہلے سے قوی ہے۔
3. نیند کی حالت میں، یہ تعلق بہت کمزور اور ضعیف ہے، کیوں کہ خواب میں روح

---

[1] الصّٰفّٰت: ۱۱۲ [2] معارف القرآن: ۲/۴۷۰ [3] البقرة: ۲۵۵

کا تعلق عالمِ برزخ سے ہوجاتا ہے۔ اس لئے بدن کا تعلق ضعیف ہوجاتا ہے۔ سچا خواب جو انسان دیکھتا ہے وہ اسی عالمِ برزخ کی سیر کا نتیجہ ہے۔ حضرت علی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْهُ نے فرمایا:

سونے کے وقت انسان کی روح بدن سے نکل جاتی ہے، مگر ایک شعاع روح کی بدن میں رہتی ہے۔ جس سے وہ زندہ رہتا ہے اور اسی رابطہ شعاعی سے خواب دیکھتا ہے، پھر یہ خواب اگر روح کے عالمِ مثال کی طرف متوجہ ہونے کی حالت میں دیکھا گیا تو وہ سچا خواب ہوتا ہے اور اگر اس طرف سے بدن کی طرف واپسی کی حالت میں دیکھا تو اس میں شیطانی تصرفات ہوجاتے ہیں، وہ سچا خواب نہیں رہتا اور فرمایا کہ نیند کی حالت میں جو روحِ انسانی اس کے بدن سے نکلتی ہے تو بیداری کے وقت آنکھ جھپکنے سے بھی کم وقت میں بدن میں واپس آجاتی ہے۔

۴ برزخ کا تعلق جو موت کے بعد ہوتا ہے اس میں موت کے سبب سے اگرچہ روح بدن کو چھوڑ دیتی ہے، لیکن بدن سے بالکل جدائی نہیں ہوتی، بل کہ بدن کے ساتھ روح کو ایک قسم کا تعلق اور واسطہ باقی رہتا ہے اور روح کے ایک جگہ سے دوسری جگہ اور ایک عالم سے دوسرے عالم میں آنے جانے میں کچھ دیر نہیں ہوتی۔ لمحہ بھر میں آتی اور چلی جاتی ہے جس طرح سوتا ہوا آدمی خواب دیکھتا ہے کہ آن کے آن میں اس کی روح اس عالم دنیا میں سیر کرلیتی ہے، بل کہ کبھی ساتویں آسمان کے اوپر تک کی بھی سیر کرتی ہے اور عجائبات دیکھتی ہے اور دم کے دم میں آجاتی ہے۔

۵ پانچواں تعلق قیامت کے دن کا ہے، جب مردے قبر سے اٹھائے جائیں گے۔ یہ تعلق نہایت قوی اور اکمل ہے کہ کمزور نہیں ہوسکتا اور نہ زائل ہوسکتا ہے۔ پہلے تعلقات سے اس تعلق کی کوئی نسبت نہیں، کیوں کہ اب بدن سڑے اور گلے گا نہیں نہ اب نیند ہے نہ موت۔[1]

---

[1] کنزالمسائل بحوالہ نورالصدور: ص۱۱۴

تکوین، اِحداث اور تربیت میں فرق

''تکوین'' اور ''اِحداث'' کے معنی کسی چیز کو عدم کی جانب سے وجود کی جانب لانے کے ہیں، پھر باہمی فرق یہ ہے کہ ''تکوین'' میں کسی چیز کو عدم سے وجود میں آہستہ آہستہ لایا جاتا ہے اور ''اِحداث'' کسی چیز کو صفتِ عدم سے صفتِ وجود میں لانا عام ہے کہ آہستہ آہستہ ہو یا ایک ہی دفعہ ہو۔

خلاصہ یہ نکلا کہ ''اِحداث'' عام ہے اور ''تکوین'' خاص ہے، جس کو عام و خاص مطلق کی نسبت سے تعبیر کرتے ہیں اور ''تربیت'' اس کو کہتے ہیں کہ کسی چیز کو اس کے تمام مصالح کی رعایت کرتے ہوئے درجہ بدرجہ آگے بڑھایا جائے۔ یہاں تک کہ وہ حدِ کمال تک پہنچ جائے۔ یہ لفظ اللہ تعالیٰ کی ذاتِ پاک کے لئے مخصوص ہے۔ کسی مخلوق کے لئے اضافت کے بغیر استعمال کرنا جائز نہیں، کیوں کہ ہر مخلوق خود محتاجِ تربیت ہے۔ وہ کسی دوسرے کی کیا تربیت کرسکتی ہے۔

سوال اور دعا میں فرق

''سوال'' اور ''دعا'' کے معنی مانگنے اور طلب کرنے کے ہیں، پھر باہمی فرق یہ ہے کہ اپنے خالق اور مالک کے علاوہ کسی کے سامنے اپنی ضروریات کا زبان سے اظہار کرنا اور اسے پوری کرنے کی درخواست کا نام ''سوال'' ہے اور اپنی ضروریات کا زبان سے خالق اور مالک کے سامنے ظاہر کرنے اور اسے پوری کرنے کی درخواست کا نام ''دعا'' ہے۔ ''دعا'' شرع کی نظر میں عبادت ہے، بل کہ مخ العبادۃ ہے یعنی ساری عبادتوں کا مغز ہے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے ﴿اُدْعُوْنِیْٓ اَسْتَجِبْ لَکُمْ﴾[1] فرمایا۔ یہی وجہ ہے کہ ''دعا'' کرنا ثواب ہے جب کہ ''سوال'' شرع میں نہایت ہی مذموم ہے۔ لہٰذا بلاضرورتِ شرعیہ ''سوال'' کرنا جائز نہیں، بل کہ گناہ ہے۔

---

[1] المؤمن: ٦٠

خلاصۂ فرق یہ ہے کہ "دعا" کرنا عبادت ہے اور "سوال" کرنا گناہ ہے۔ چوں کہ ثواب اور گناہ میں تباین کی نسبت ہے اسی لحاظ سے "سوال" اور "دعا" میں بھی تباین کی نسبت ہوگی اور گاہ بگاہ "سوال" کا اطلاق "دعا" پر بھی ہوتا ہے۔ چناں چہ عربی محاورات میں کثیر الاستعمال ہے۔ جیسے کسی شاعر نے خوب کہا ہے:

وَاللّٰهُ يَغْضَبُ إِذَا تَرَكْتَ سُؤَالَهٗ
وَبَنِيْ اٰدَمَ يَغْضَبُ حِيْنَ يُسْئَلُ

یعنی کوئی بندہ اللہ تعالیٰ سے اپنی حاجت کا سوال نہ کرے تو اللہ تعالیٰ اس سے ناراض ہو جاتے ہیں جب کہ انسان سے کوئی انسان کسی چیز کا سوال کرے تو وہ اس سے ناراض ہو جاتا ہے۔ یہاں مصرعِ اوّل میں "سوال" سے مراد "دعا" ہے، لیکن "دعا" کا اطلاق سوال پر نہیں ہوتا۔ یعنی کوئی چیز غیر اللہ سے مانگنے کو عربی محاورات میں "دعا" سے تعبیر نہیں کرتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس صورت میں دونوں میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ "دعا" خاص مطلق ہوگی اور "سوال" عام مطلق ہوگا۔

ضرر اور ضرار میں فرق

لفظِ "ضرر" اور "ضرار" دونوں عربی زبان میں نقصان پہنچانے کے معنی میں استعمال ہوتے ہیں، پھر باہمی فرق بعض حضرات نے یہ بیان کیا ہے کہ "ضرر" تو اس نقصان کو کہا جاتا ہے جس میں اس کے کرنے والے کا اپنا تو فائدہ ہو اور دوسروں کو نقصان پہنچے۔ جیسے شیر کی صفت ہے کہ وہ غیر کی جان کا ضرر کر کے اپنے لئے فائدہ اٹھاتا ہے اور "ضرار" دوسروں کو اس طرح نقصان پہنچانے کو کہا جاتا ہے جس میں اپنا کوئی فائدہ نہ ہو جیسے سانپ، بچھو کی صفت ہے کہ غیروں کو مار ڈالتا ہے جس میں اپنا کوئی فائدہ نہیں۔

خلاصۂ فرق یہ ہے کہ دونوں میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہوگی۔ ''ضرر'' عام مطلق اور ''ضرار'' خاص مطلق، کیوں کہ اس میں ایک شرط زائد ہے اور یہ مشہور اور مسلمہ قاعدہ ہے کہ شرط کی زیادتی سے شے خاص ہوجاتی ہے اس شے سے جس میں یہ شرط نہ ہو۔[1]

فَائِدَۃ: یہ لفظِ ''ضرار'' قرآن پاک میں آیا ہے۔ ﴿وَالَّذِيْنَ اتَّخَذُوْا مَسْجِدًا ضِرَارًا﴾.[2]

یعنی جنہوں نے ایک مسجد بنائی ہے نقصان پہنچانے کے لئے۔

یہاں یہ مسئلہ ضمناً جان لینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ قرآن و حدیث کی اصطلاح میں ''مسجدِ ضرار'' کس کو کہا جاتا ہے۔ کیا اِس زمانے میں جو مسلمانوں نے فرقہ بندی کے طور پر مساجد بنائی ہیں کیا وہ ''مسجدِ ضرار'' کہلائیں گی یا نہیں۔

پہلے بطور مقدمہ سمجھ لینا چاہئے کہ آیتِ مذکورہ سے یہ بات ثابت ہوئی کہ ''مسجد ضرار'' کے حکم میں داخل ہونے کے لئے چار چیزوں کا ہونا ضروری ہے۔

1. مسلمانوں کو نقصان پہنچانے کے لئے بنائی گئی ہو۔
2. بنانے والا کافر ہو۔
3. مسلمانوں میں تفریق کی غرض سے بنائی گئی ہو۔
4. اللہ اور اس کے رسول کے دشمن کے پناہ لینے اور مسلمان کے خلاف سازش کرنے کے لئے بنائی گئی ہو۔

اب معلوم ہوگیا کہ آج کل اگر کسی مسجد کے مقابلہ میں اس کے قریب بطور فرقہ بندی جو مسجد بنائی جاتی ہے چوں کہ بنانے والا مسلمان ہے اس وجہ سے وہ مسجدِ ضرار نہیں۔[3]

---

[1] معارف القرآن: ٤/٤٦٣ [2] التوبة: ١٠٧ [3] معارف القرآن: ٤/٤٦٢

اِسْتِنْثار اور اِسْتِنْشاق میں فرق

"استنشاق" کے معنی ناک کے اندرونی حصہ میں پانی پہنچانے اور سانس کے ذریعہ اس کو ناک کے آخری حصہ تک کھینچنے کے ہیں اور "استنثار" اس کی فرع ہے جس کے معنی ناک میں پانی چڑھا کر مع ریزش وغیرہ پانی نکالنے کے ہیں، گویا جھاڑ کی صورت ہے۔ یہ لفظ حدیث شریف میں آیا ہے: مَنْ تَوَضَّأَ فَلْيَسْتَنْثِرْ۔[1]

افضل اور اکمل میں فرق

حضرت تھانوی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے ان الفاظ کے درمیان فرق کی تشریح یہ فرمائی ہے کہ صحابہ کرام رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُمْ کا ہر فرد مسلمان عالم سے افضل ہے۔ قرآن وحدیث کی نصوص اس پر شاہد ہیں، لیکن اس سے یہ لازم نہیں کہ ہر صحابی، کمالِ علمی وغیرہ میں سب لوگوں سے اکمل بھی ہو۔ ائمہ مجتہدین امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام مالک، امام احمد بن حنبل رَحِمَہُمُ اللہُ تَعَالٰی اور دوسرے حضراتِ مجتہدین، مجتہد تھے اور فقہ کا کمال ان کو حاصل تھا اور صحابہ کرام رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُمْ میں بعض حضرات ایسے بھی تھے جو مجتہد نہیں تھے، مگر اس سے بھی ائمہ مجتہدین کی افضلیت لازم نہیں آتی۔ خلاصہ یہ ہے کہ افضل ہونا اور چیز ہے اور اکمل ہونا اور چیز۔ افضلیت کا مدار، قبولیت عنداللہ پر ہے، جب کہ کمالات کی تحصیل کسبی اور اختیاری چیز ہے۔ معلوم ہوا کہ دونوں میں تباین کی نسبت ہے۔

فَائِدَہ: طلبہ کو اگر دنیا کے لوگ متکبر کہیں وہ اچھا ہے بہ نسبت اس کے کہ ذلیل کہیں۔ یعنی تکبر کی بدنامی علماء کے لئے خوشامد کی بدنامی سے بہتر ہے۔ فرمایا کہ بخدا پھٹے ہوئے کپڑے اور ٹوٹے ہوئے جوتے کوئی ذلت کی چیز نہیں۔ ذلت یہ ہے کہ

---

[1] نسائي، كتاب الطهارة، باب الامر بالاستنثار ......: ۲۷/۱ وفضل الباري: ۲/۲٦٤

کسی کے سامنے ہاتھ پھیلائے اور اپنی حاجت پیش کرے۔[1]

عَلَم، لِواء اور رایہ میں فرق

ان تینوں الفاظ کے معنی جھنڈے کے ہیں، پھر باہمی فرق یہ ہے کہ "عَلَمْ" مطلق جھنڈے کو کہتے ہیں۔ "لِواء" اور "رایہ" میں علمائے حدیث اور لغت کا اختلاف ہے کہ ان دونوں میں کیا فرق ہے۔ بعض کا قول یہ ہے کہ کوئی فرق نہیں، بل کہ ایک ہی چیز کے دو نام ہیں اور اکثر حضرات نے فرق کیا ہے۔

امام ترمذی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ نے دونوں کے الگ الگ باب قائم کر کے اس فرق کی طرف اشارہ کیا ہے کہ "لِواء" بڑے جھنڈے کو کہتے ہیں جو امیر المؤمنین کے پاس ہوتا ہے اور مقامِ امیر کا پتہ دیتا ہے اور "رایہ" چھوٹے چھوٹے جھنڈوں کو کہتے ہیں جو لشکروں کے مختلف حصوں کے نشانات ہوتے ہیں۔

بعض حضرات اس کے عکس کے قائل ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ایک دوسرے کی جگہ مجازاً استعمال کیا جاتا ہے اور جب نبی اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خود جہاد میں شرکت فرماتے تھے تو ان دونوں یعنی "لواء" اور "رایہ" کی نسبت آں حضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی طرف ہوتی تھی۔ لِوَاءُ النَّبِیِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَایَةُ النَّبِیِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کہا جاتا تھا۔[2]

اِنعام اور اِستدراج میں فرق

بعض فساق و فجار، بل کہ کفار کو بھی دنیا میں بہت سی نعمتیں، مال و دولت، حکومت و ثروت اللہ تعالیٰ کی طرف سے دی جاتی ہے جو ان کے لئے انجامِ کار اور زیادہ غفلت و سرکشی کا سبب بن کر آخرت کا عذابِ شدید بن جاتی ہے۔ یہ ظاہرِ نعمت درحقیقت سزا ہوتی ہے۔ اس کو قرآن و حدیث کی اصطلاح میں "استِدراج" کہا جاتا ہے۔

---

[1] مجالس حکیم الامت: ص ۱۴۱ [2] جواہر الفقہ: ص ۱۵۵

حضرت تھانوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ایک روز ان نعمتوں کا ذکر فرمایا جو حق تعالیٰ نے آپ کو عطا فرمائی تھیں، پھر فرمایا کہ ڈر لگتا ہے کہیں یہ استدراج نہ ہو، پھر فرمایا: مگر ایک بات سے امید ہوتی ہے کہ استدراج نہیں، وہ یہ کہ مجھے استدراج کی فکر اور خوف لگا رہتا ہے اور جس شخص کی نعمتیں اللہ تعالیٰ کی طرف سے بطورِ استدراج ہوتی ہیں اس کو کبھی یہ فکر ہی نہیں ہوتی، بل کہ جوں جوں نعمت زیادہ ہوتی جاتی ہے اس کی غفلت اور بڑھتی جاتی ہے۔ اور جو نعمتیں دین داری کے ساتھ ملتی ہیں وہ ''انعام'' کہلاتی ہیں۔[1]

مُصَالَحَت، مُنَاظَرہ اور مُبَاھَلَہ میں فرق

یہ تینوں الفاظ بابِ مفاعلہ کے مصدر ہیں۔ فریقین کے باہمی فتنہ ونزاع کو دفع کرنے کے ایک خاص طریقہ کا نام ہیں، پھر باہمی فرق یہ ہے کہ دونوں فریق کا اپنی اپنی خاص شرط کے ساتھ آپس میں رضامند ہو جانا اور فتنہ ونزاع کو مٹا دینے کے طریقہ کو ''مصالحت'' کہتے ہیں۔ جیسا کہ صلح حدیبیہ مشہور ومعروف ہے اور فریقین کے نزاع کو دلائل کی رو سے دفع وختم کرنے کے ایک خاص طریقہ کو ''مناظرہ'' کہتے ہیں۔

''مباہلہ'' کی تعریف یہ ہے کہ اگر کسی امر کے حق و باطل ہونے میں فریقین میں نزاع ہو جائے اور دلائل سے یعنی ''مناظرہ ومصالحہ'' سے نزاع ختم نہ ہو تو پھر ان کو یہ طریقہ اختیار کرنا چاہئے کہ سب مل کر اللہ تعالیٰ سے دعا کریں جو حقیقت میں باطل پر ہو اس پر اللہ کی طرف سے وبال اور ہلاکت پڑے، کیوں کہ لعنت کے معنی رحمتِ حق سے بعید ہو جانا ہے اور رحمت سے بعید ہو جانا قہر سے قریب ہونا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جھوٹے پر قہر نازل ہو سو جو شخص جھوٹا ہوگا وہ اس کا خمیازہ بھگتے گا۔

---

[1] مجالس حکیم الامت: ص۲۷۶

اس وقت صادق و کاذب کی پوری تعیین منکرین کے نزدیک بھی واضح ہوجائے گی۔ اس طور پر دعا کرنے کو ''مباہلہ'' کہتے ہیں۔ اس میں اصل خود مباحثہ کرنے والوں کا جمع ہوکر دعا کرنا ہے۔ اپنے خویش و اقارب کو جمع کرنے کی ضرورت نہیں، لیکن اگر جمع کیا جائے تو اس سے اور اہتمام بڑھ جاتا ہے۔

فائدہ: حضور ﷺ نے نجران کے نصاریٰ کی جانب ایک فرمان بھیجا جس میں تین چیزیں ترتیب وار ذکر کی گئی تھیں۔

1. اسلام قبول کرو۔
2. یا جزیہ ادا کرو۔
3. یا جنگ کے لئے تیار ہوجاؤ۔

نصاریٰ نے آپس میں مشورہ کرکے شرحبیل، عبداللہ بن شرحبیل اور خبار بن فیض کو حضور اقدس ﷺ کی خدمت میں بھیجا۔ ان لوگوں نے آکر مذہبی امور پر بات چیت شروع کی۔ یہاں تک کہ حضرت عیسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام کی الوہیت ثابت کرنے میں ان لوگوں نے انتہائی بحث و تکرار سے کام لیا۔ اتنے میں آیتِ ''مباہلہ'' نازل ہوئی۔ اس پر آپ ﷺ نے نصاریٰ کو بمع اہل و عیال کے مباہلہ کی دعوت دی اور خود بھی حضرت فاطمہ، حضرت علی، حضرت حسن اور حضرت حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو ساتھ لے کر مباہلہ کے لئے تیار ہوکر تشریف لائے۔ شرحبیل نے یہ دیکھ کر اپنے دونوں ساتھیوں سے کہا: تم کو معلوم ہے کہ یہ اللہ کا نبی ہے اور نبی سے مباہلہ کرنے میں ہماری ہلاکت ہے، یعنی اس سے نجات کا کوئی دوسرا راستہ تلاش کرو۔

ساتھیوں نے کہا: تمہارے نزدیک نجات کی کیا صورت ہے؟

اس نے کہا: میرے نزدیک بہتر صورت یہ ہے کہ نبی کی رائے کے موافق صلح کی جائے۔ چناں چہ اس پر سب کا اتفاق ہوگیا تو نبی کریم ﷺ...... نے ان پر

جزیہ مقرر کر کے صلح کرلی جس کو انہوں نے بھی منظور کرلیا۔[1]

جناب نبی کریم ﷺ نے فرمایا: اگر یہ مباہلہ کرتے تو سب بندر اور خنزیر ہوجاتے اور یہ جنگ ان سب پر آگ برساتی اور ایک سال میں پردۂ زمین پر نصاریٰ کا نام ونشان نہ رہتا، تباہ ہوجاتے۔[2]

عراف اور کاہن میں فرق

اِعْلَمُوْا أَنَّ صَاحِبَ الْمِرْقَاةِ قَالَ: اَلْفَرْقُ بَيْنَ الْكَاهِنِ وَالعَرَّافِ اَلْكَاهِنُ: إِنَّما يَتَعَاطَى الْخَبَرَ عَنِ الغَيْبِ فِي مُسْتَقْبِلِ الزَّمَانِ وَيَدَّعِي مَعْرِفَةَ الْأَسْرَارِ. وَالعَرَّافُ: هُوَ الَّذِيْ يَتَعَاطَى مَعْرِفَةَ الشَّيْءِ الْمَسْرُوْقِ وَمَكَانَ الضَّالَّةِ وَنَحْوِهِمَا مِنَ الْأُمُوْرِ یعنی کاہن اور عراف میں فرق صاحبِ مرقاۃ نے اس طرح بیان کیا ہے کہ کاہن وہ ہے جو زمانہ مستقبل کی غیبی باتیں بتانے کی کوشش کرتا ہے اور صاحبِ اسرار ہونے کا دعویٰ دار ہوتا ہے عراف وہ ہے جو چوری کیا ہوا مال اور گم شدہ چیزوں کا پتہ بتلاتے ہیں۔[3]

بدأ بالہمزہ اور بدا بغیر ہمزہ میں فرق

''بدأ بالہمزہ'' بمعنی ابتداء وشروع کے ہیں اور ''بدا بغیر ہمزہ'' بمعنی ظاہر ہونے کے ہیں۔ چناں چہ حدیث میں آیا ہے: إِنَّ الدِّيْنَ بَدَأَ غَرِيْباً وَسَيَعُوْدُ كَمَا بَدَأَ فَطُوبٰى لِلْغُرَبَاءِ الَّذِيْنَ يُصْلِحُوْنَ مَا أَفْسَدَ النَّاسُ مِنْ بَعْدِيْ مِنْ سُنَّتِي۔[4] یعنی دینِ اسلام کی ابتداء اور اس کا ظہور اس حالت میں ہوا کہ وہ ایک اجنبی مسافر جیسا ہے۔ (بیچ میں کچھ مدت اس میں ترقی ہوکر) پھر آخری زمانہ میں اس

---

[1] تفسیر ابن کثیر: ص۲۴۲، آل عمران: ۶۱، معارف القرآن: ۸۵/۲

[2] مثنوی دلپذیر: ص۳۵ [3] فتح المرام: ص۳۷

[4] مسند احمد: ۳۸۹/۲، رقم: ۸۸۱۲

حالت پر لوٹ جائے گا جس پر ابتدا میں تھا سو بہت خوش خبری ہے ان کے لئے جو اجنبی مسافر جیسے ہیں۔ جن کی پہچان یہ ہے کہ وہ میری سنتوں کی اصلاح کریں گے جن کو لوگوں نے میرے بعد بگاڑ دیا تھا۔[1]

فضل اور عدل میں فرق

اَلْفَضْلُ: إِعْطَاءُ مَالَا يَسْتَحِقُّ الْعَبْدُ بِنَفْسِهِ وَصَوْنُهُ لَا يُصَانُ الْعَبْدُ مِنْهُ مِنَ الْمُضِرَّاتِ فَالْعَدْلُ: اَلْجَزَاءُ بِالْمِثْلِ بِغَيْرِ التَّعَدِّيْ. عَدْلٌ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالٰى ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِن مُّصِيْبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيْكُمْ وَيَعْفُوْ عَنْ كَثِيْرٍ ......﴾[2] فَإِصَابَةٌ بِاكْتِسَابِ الْعَبْدِ إِشَارَةٌ إِلَى الْعَدْلِ فَعَفْوٌ عَمَّا ارْتَكَبَهُ مِمَّا لَا يَلِيْقُ بِهِ إِشَارَةٌ إِلَى الْفَضْلِ.

یعنی ''فضل'' اس عطیہ کو کہتے ہیں کہ بندہ جس کا بذاتِ خود حق دار نہیں اور ایسی مصیبت سے حفاظت کرنا کہ بندہ میں اس کو دور کرنے کی طاقت نہ ہو، بل کہ یہ دونوں اللہ تعالیٰ کی طرف سے محض اِحسان و عافیت کی رو سے ہوتے ہیں اور ''عدل'' اس کو کہتے ہیں کہ بندہ عمل سے جس کا حق دار بنتا ہے۔ اسی طرح گناہ سے عذاب کا مستحق بنے۔ گناہ کے مطابق عذاب دینا ''عدل'' ہے اور درگذر کرنا ''فضل'' ہے۔ مثلاً ایک مزدور نے ایک روپے کے بقدر کام کیا، مالک نے اسے دو روپے دیئے۔ ایک روپیہ عمل کی جزاء اور ''عدل'' ہے اور دوسرا زائد روپیہ ''فضل'' ہے۔ اسی طرح اگر کسی غلام نے آٹھ آنہ کے بقدر قصور کیا تو مالک کا آٹھ آنہ کے بقدر سزا دینا عدل ہے، اس سے زیادہ ظلم ہے۔ اس سے کم یا بالکل معاف کر دینا فضل ہے۔[3]

---

[1] فتح المرام: ص١٠٥ [2] الشورى: ٣٠

[3] ماخوذ از عقيدة الطحاوی: ص٤٤

خوف اور حزن میں فرق

اِعْلَمْ أَنَّ الْفَرْقَ بَيْنَ الخَوْفِ وَالْحُزْنِ: اَلْخَوْفُ يَتَعَلَّقُ قَبْلَ وُقُوعِ الشَّيْءِ. وَالْحُزْنُ يَتَعَلَّقُ بَعْدَ وُقُوعِهٖ یعنی خوف کا تعلق آئندہ کے ساتھ ہے اور حزن کا تعلق ماضی کے ساتھ ہے۔ یہ دونوں الفاظ قرآنِ مجید میں آئے ہیں۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿اِنَّ الَّذِيْنَ قَالُوْا رَبُّنَا اللّٰهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوْا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلٰٓئِكَةُ اَلَّا تَخَافُوْا وَلَا تَحْزَنُوْا ......[1]﴾ پوری آیت شریف کا ترجمہ یہ ہے: ”بے شک جن لوگوں نے کہا کہ ہمارا رب اللہ جل جلالہ ہے پھر مستقیم رہے یعنی جمے رہے اس کو چھوڑا نہیں ان پر فرشتے اتریں گے (موت کے وقت اور قیامت میں یہ کہتے ہوئے) نہ اندیشہ کرو آئندہ کے متعلق اور نہ رنج کرو گذشتہ فوت کردہ نعمت کے متعلق اور خوش خبری لو اس جنت کی جس کا تم سے وعدہ کیا گیا ہے۔“

فَائِدَہ: ہر چیز کے لئے زکوٰۃ ہے اور عقل کی زکوٰۃ ”طول الصبر“ ہے۔ جب کہ اللہ تعالیٰ کسی بندہ کو حجت کرے یعنی لوگوں کے لئے پیشوا و دانا بنائے۔[2]

انسان کو بعض ناگواریوں پر حزن کے ساتھ صبر کرنا ہوتا ہے، اپنے ماتحتوں کی تکالیف پر صبر کرنا پڑتا ہے، ویسے انسان کو غمگین نہیں رہنا چاہئے۔ د۔ عائض قرنی کی عربی میں ایک کتاب ہے ”لاتحزن“ طلبہ کے لئے اس کا مطالعہ کرنا بہت مفید ہے مکہ مکرمہ میں مل جاتی ہے، اسی طرح اردو زبان میں مکتبہ دارالہدیٰ کراچی کی مطبوعہ کتاب ”پریشان ہونا چھوڑ دیجئے“ اور بیت العلم ٹرسٹ کراچی کی مطبوعہ کتاب ”پریشانی کے بعد راحت“ کا مطالعہ بھی طلبہ کے لئے مفید ہوگا۔

حالات اور مقامات میں فرق

دونوں فنِ تصوف کے اصطلاحی الفاظ ہیں، پھر دونوں میں حضرت تھانوی

---

[1] حٰم السجدۃ: ۳۰ [2] نزھتہ المجالس: ۳۵/۲ معارف سلطان: ص ۴۳

رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس طرح فرق بیان فرمایا ہے:

جب تک حالاتِ روحانی میں پختگی نہیں آتی اس وقت تک وہ حالات کہلاتے ہیں اور جب ان میں پختگی حاصل ہوجائے تو انہیں مقاماتِ تصوف کہا جاتا ہے۔ لوگوں نے خدا جانے کیا کیا گھڑ رکھا ہے اور حقیقت اس سے زائد نہیں کہ حالاتِ باطنہ راسخہ کا نام مقامات ہے۔[1]

کنز، معدن اور رکاز میں فرق

اِعْلَمْ أَنَّ الْكَنْزَ مَا دَفَنَهُ بَنُوْ اٰدَمَ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ. اَلرِّكَازُ بِالْكَسْرِ بِمَعْنَى الْإِثْبَاتِ أَعَمُّ مِن أَنْ يَّكُونَ رَاكِزُهُ الْخَالِقُ أَوِالْمَخْلُوْقُ فَكَانَ حَقِيْقَتُهُ فِي الْمَعْدِنِ وَالْكَنْزِ مُشْتَرَكًا مَعْنَوِيًّا وَالْمَعْدِنُ بِكَسْرِالدَّالِ هُوَ اِسْمٌ لِمَا يَكُوْنُ تَحْتَ الْأَرْضِ خِلْقَةً مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ.

یعنی ''کنز'' اس سونا، چاندی وغیرہ کو کہا جاتا ہے جو بنی آدم نے مٹی کے اندر دفن کیا ہو۔ ''معدن'' اس سونا چاندی وغیرہ کی کان کو کہا جاتا ہے جو اللہ تعالیٰ نے قدرتی طور پر مٹی کے اندر پیدا کی ہے۔ ''رکاز'' وہ سونا چاندی ہے جو مٹی کے اندر موجود ہو۔ خواہ انسان نے دفن کیا ہو خواہ اللہ تعالیٰ نے قدرتی طور پر مٹی کے اندر پیدا کیا ہو۔ اس تقریر سے معلوم ہوا کہ ''کنز'' اور ''معدن'' میں تباین کی نسبت ہے اور ''کنز'' اور ''رکاز'' میں عام و خاص مطلق کی نسبت ہے۔ ''رکاز'' عام مطلق ہے اور ''کنز'' خاص مطلق ہے، اس طرح ''معدن'' اور ''رکاز'' میں بھی عام و خاص مطلق کی نسبت ہے۔ اول عام مطلق اور ثانی خاص مطلق ہے۔[2]

---

[1] مجالس حكيم الامت: ص۲۹۷

[2] حاشية كنز الدقائق: ص٦٢ نقلا عن فتح القدير، كتاب الزكاة، باب المعادن والركاز: ص۱۷۸

جبل اور طور میں فرق

''جبل'' اور ''طور'' کے معنی لغۃً پہاڑ کے ہیں، پھر باہمی فرق یہ ہے کہ ''جبل'' مطلق پہاڑ کو کہا جاتا ہے۔ چاہے اس پر درخت اگتے ہوں یا نہیں اور ''طور'' خاص اس پہاڑ کو کہا جاتا ہے جس پر درخت اگتے ہیں۔ خلاصہ یہ نکلا کہ ''جبل'' عام اور ''طور'' خاص ہے جس کو عام وخاص مطلق کی نسبت سے تعبیر کرتے ہیں۔

فَائِدَہ: اب ''طور'' قرآنی اصطلاح میں ایک خاص پہاڑ کا نام ہوگیا ہے جو ارضِ مدین میں واقع ہے جس پر حضرت موسیٰ عَلَیْہِ الصَّلَاۃُ وَالسَّلَامُ کو حق تعالیٰ سے سرد ہم کلامی نصیب ہوا۔[1]

ارادہ اور تمنا میں فرق

''ارادہ'' اور ''تمنا'' میں بڑا فرق ہے۔ جس کی تشریح حضرت تھانوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اپنی تصنیف ''دعواتِ عبدیت'' میں اس طرح سے فرمائی ہے:

اکثر لوگ کہا کرتے ہیں ''ہمارا ارادہ تو ہے'' لیکن یہ بالکل غلط ہے، کیوں کہ تمنا دوسری چیز ہے اور ارادہ دوسری چیز ہے۔ مجھے خوب یاد ہے کہ میرے بچپن میں دو شخص حج کو جانے کی بابت تذکرہ کررہے تھے۔ اس میں سے ایک نے کہا: ''بھائی ارادہ تو ہر مسلمان کا ہے۔'' میں نے کہا: صاحب یہ بالکل غلط ہے اگر ارادہ ہر مسلمان کا ہوتا تو ضرور سب کے سب حج کرتے، ہاں یوں کہیے کہ تمنا ہر مسلمان کی ہے۔ صرف تمنا سے کام نہیں چلتا۔ ارادہ کہتے ہیں سامان مہیا کرنے کو، مثلاً ایک شخص تو زراعت کرنا چاہتا ہے، لیکن اس کا کوئی سامان مہیا نہیں کرتا اور ایک شخص اس کا سامان بھی جمع کررہا ہے تو پہلے شخص کو متمنی اور دوسرے کو مرید کہیں گے۔

اسی طرح اگر دو شخص جامع مسجد پہنچنا چاہیں، مگر ایک تو اپنی جگہ بیٹھا ہوا تمنا

---

[1] معارف القرآن: ۱۷۸/۸

ظاہر کئے جائے اور ایک شخص چلنا شروع کردے تو دوسرے کو مرید کہیں گے اور پہلے کو متمنی۔ جب ارادہ ہوتا ہے کام بھی ضرور پورا ہوجاتا ہے۔ اگر کسی وجہ سے خود قدرت نہیں ہوتی تو کوئی رہبر مل جاتا ہے جو معین و مددگار ہوکر کام پورا کردیتا ہے، اسی کو کہتے ہیں:

"اَلسَّعْیُ مِنِّیْ وَالْاِتْمَامُ مِنَ اللّٰہِ"۔ پس کام شروع کردینا چاہئے اللہ تعالیٰ خود مدد کریں گے اور کام پورا ہوجائے گا۔[1]

فَائِدَۃٌ: طلبہ کرام کو اس فرق سے خوب سمجھ کر اپنا محاسبہ کرنا چاہئے کہ ہم نے ابھی تک طالب علم بننے کی تمنا کی ہے، یا طالب علم بننے کا ارادہ کرلیا ہے۔

جو شخص مدرسہ میں داخلہ لے کر بھی پابندی نہیں کرتا، اساتذہ کا ادب نہیں کرتا تو اس کا ارادہ بھی ناقص ہے، علم کی طلب پر وہ نوم نیند کو اور ضیافتوں میں جانے کو ترجیح دیتا ہے تو وہ سوچ لے کہ آیا وہ طالب علم ہے یا طالبِ نوم یا طالبِ طعام، یا طالبِ ضیافت ہے۔ بیت العلم ٹرسٹ کی "طلباء کے لئے تربیتی واقعات" اور دارالہدیٰ کی "کامیاب طالب علم" نامی کتابیں طلبہ کے لئے نہایت مفید ہیں۔

مُسْتَقَرّ اور مُسْتَوْدَع میں فرق

یہ دونوں اسمِ ظرف کے صیغے ہیں، یعنی کسی چیز کے رہنے کی جگہ۔ لفظِ "مستقر" قرار سے بنا ہے جس کے معنی کسی چیز کا کسی جگہ قرار ہونے کے ہیں اور "مستودع" ودیعت سے مشتق ہے جس کے معنی ہیں، کسی چیز کو کسی کے پاس عارضی طور پر رکھنے کے ہیں پھر دونوں میں فرق یہ ہے کہ "مستقر" ایک مدت تک رہنے کی جگہ کو کہا جاتا ہے اور "مستودع" چند روز رہنے کی جگہ کو کہتے ہیں اور یہ دونوں الفاظ قرآن میں آئے ہیں: ﴿وَهُوَ الَّذِیْٓ اَنْشَاَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَّمُسْتَوْدَعٌ ......﴾[2]

---

[1] دعوات عبدیت: ۱٦/٤
[2] الانعام: ۹۸، از معارف القرآن: ۳/٤۱۱

مستقر اور مقیل میں فرق

یہ دونوں اسمِ ظرف کے صیغے ہیں۔ اوّل باب اِستفعال سے اور ثانی بابِ ضرب ہے دونوں کے معنی جگہ کے ہیں، پھر باہمی فرق اس قدر بیان کیا جاتا ہے کہ ''مستقر'' قر سے مشتق ہے، مستقل طور پر قیام کرنے کی جگہ کو کہتے ہیں اور ''مقیل'' قیلولہ سے مشتق ہے۔ دوپہر کو آرام کرنے کی جگہ کو کہا جاتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ ''مستقر'' عام ہے اور ''مقیل'' خاص ہے۔ یہ دونوں لفظ قرآن شریف میں بھی آئے ہیں ﴿مُسْتَقَرًّا وَّاَحْسَنُ مَقِيْلًا ......﴾[1]

خدمت اور اطاعت میں فرق

ان دونوں الفاظ میں فرق یہ ہے کہ ''اطاعت'' کی نسبت اپنے بڑوں کی طرف کی جاتی ہے چھوٹوں کی طرف نہیں کی جاتی، جب کہ ''خدمت'' عام ہے چاہے بڑے کی طرف نسبت ہو یا چھوٹے کی طرف۔ مثلاً استاذ نے اپنے شاگرد کی، امیر نے اپنے مامور کی، شوہر نے اپنی بیوی کی اور باپ نے اپنی اولاد کی خدمت کی۔

دوسرا فرق یہ بیان کیا جاتا ہے کہ ''خدمت'' کہتے ہیں مخدوم کی ضرورت اور منشاء کو بغیر امر اور بے کہے پورا کردینے کو اور ''اطاعت'' کہتے ہیں مخدوم کی ضرورت، حکم کرنے کے بعد پوری کرنے کو۔ مثلاً دو شاگرد استاذ کے لئے وضو کا پانی لائے۔ ایک استاذ کے حکم اور کہنے کے بعد پانی لایا اور دوسرا بغیر کہے پانی لایا تو اوّل کا یہ عمل ''اطاعت'' میں شمار کیا جائے گا اور ثانی کا یہ عمل خدمت میں شمار کیا جائے گا۔ ''خدمت'' ''اطاعت'' سے بہت اعلیٰ اور بالا ہے۔ اسی کی بدولت انسان بے حد ترقی اور کمال حاصل کرسکتا ہے۔ ''اطاعت'' تو چھوٹے کو بڑوں کی کرنا ہی ضروری ہے ورنہ وہ بے ادب ٹھہرے گا۔

---

[1] فرقان: ٢٤، از معارف القرآن: ٤٦٩/٦

خلاصہ یہ نکلا کہ اس فرق کے لحاظ سے دونوں میں تباین کی نسبت ہے۔

فائدہ: "اطاعت" کا ثمرہ اور صلہ دیکھئے۔

بخاری میں ایک واقعہ آیا ہے کہ حضرت ابن عباس رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُمَا ارشاد فرماتے ہیں آں حضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے مجھے سینے سے لگایا اور یہ دعا دی: "اَللّٰھُمَّ عَلِّمْہُ الْکِتَابَ"[1] حضرت ابن عباس رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُمَا کو جو یہ مخصوص عنایت و دعا حاصل ہوئی تھی اس کے لئے ذخیرہ حدیث میں دو واقعے ملتے ہیں۔

(۱) حضرت ابنِ عباس رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُمَا اپنی خالہ حضرت میمونہ رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہَا کے گھر پر آئے اور رات وہیں گذاری تا کہ آں حضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی عبادت کا حال دیکھیں اور اپنے والد کی ہدایت کے مطابق آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی عبادت کے احوال سے انہیں مطلع کریں۔ چناں چہ حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم جب حاجت اور ضرورت کے لئے تشریف لے گئے تو حضرت ابن عباس رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُمَا نے بغیر کسی کے کہے اپنی سمجھ سے آپ کے آرام کی غرض سے پانی مہیا کر دیا۔ حضرت میمونہ رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہَا نے حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے عرض کیا کہ عبداللہ بن عباس نے آپ کے لئے پانی رکھا ہے آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم بہت خوش ہوئے اور یہ دعا دی۔ "اَللّٰھُمَّ فَقِّھْہُ فِی الدِّیْنِ وَعَلِّمْہُ التَّاْوِیْلَ"[2]

اب غور طلب بات یہ ہے کہ اس واقعہ میں کون سی ایسی بات ہے جس نے حضرت ابن عباس رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُمَا کو اس خصوصی دعا کا مستحق بنا دیا۔ جب آپ بیت الخلاء تشریف لے گئے تو اس وقت حضرت ابنِ عباس رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُمَا کے سامنے تین صورتیں تھیں۔

---

[1] بخاری، کتاب المناقب، مناقب ابن عباس: ۵۳۱/۱

[2] مستدرک، حاکم، معرفۃ الصحابۃ، ذکر عبداللہ بن عباس: ۶۵۸/۳، رقم: ۶۳۵۹

(ا) پانی لے کر خود بیت الخلاء جائیں۔

(ب) آپ ﷺ کے طلب فرمانے پر پانی حاضر کریں۔

(ج) بیت الخلاء کے باہر آپ ﷺ کے لئے پانی مہیا کر دیں۔

صورتِ اولیٰ میں بے پردگی تھی اور صورتِ ثانیہ میں خدمت نہ ہوتی، بل کہ اطاعت ہوتی اور ساتھ ساتھ تاخیر حائل تھی۔

❷ ایک مرتبہ حضور ﷺ نے رات میں نماز کی نیت باندھی۔ حضرت ابن عباس رَضِيَ اللهُ تَعَالٰی عَنْهُمَا نے نیند سے اٹھ کر حضور ﷺ کے بائیں جانب نیت باندھ لی تو حضور ﷺ نے ابن عباس رَضِيَ اللهُ تَعَالٰی عَنْهُمَا کو کھینچ کر اپنی دائیں جانب کھڑا کر دیا۔ چناں چہ ایک مقتدی ہونے کی صورت میں امام کے دائیں جانب کھڑا ہونا چاہئے۔ حضرت ابن عباس رَضِيَ اللهُ تَعَالٰی عَنْهُمَا پیچھے ہٹ کر کھڑے ہوئے۔ بعد میں حضور ﷺ نے وجہ پوچھی تو حضرت ابن عباس رَضِيَ اللهُ تَعَالٰی عَنْهُمَا نے جواب دیا کہ آپ اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں۔ آپ کے برابر کیسے کھڑا ہوں؟

یہ جواب سن کر حضور ﷺ نے مذکورہ دعا دی۔[1]

فائدۂ اولیٰ: بزرگوں کی خدمت اور ادب و احترام حصولِ علم کے لئے مفید، مدد اور معاون ثابت ہوتا ہے۔ حضرت ابن عباس رَضِيَ اللهُ تَعَالٰی عَنْهُمَا نے آں حضرت ﷺ کی خدمت، آپ ﷺ کا ادب و احترام کیا جس نے ان کو اس خصوصی دعا کا مستحق بنایا۔ بزرگوں کی خدمت و احترام دعاؤں کے حصول کا ایک اہم ذریعہ ہے اور دعائیں حصولِ علم کا ایک اہم ذریعہ ہیں۔ اس دعا کی بدولت حضرت ابن عباس رَضِيَ اللهُ تَعَالٰی عَنْهُمَا نے صحابۂ کرام رَضِيَ اللهُ تَعَالٰی عَنْهُمْ کے درمیان فہمِ کتاب کے اعتبار سے ایک امتیازی شان پائی۔ امام بخاری رَحِمَهُ اللهُ تَعَالٰی فرماتے ہیں: یہ دعا خدمت کی وجہ سے تھی، لہٰذا مشائخ و اساتذہ کرام کی خدمت اور احترام کرنا چاہئے، کیوں کہ اس

[1] مستدرك حاكم، معرفة الصحابة، ذكر عبدالله بن عباس: ۶۵۸/۳، رقم: ۶۳۵۸

سے علم میں برکت ہوتی ہے اور نافرمانی وغیرہ علم میں کمی اور محرومی کا باعث ہے اور والدین کا احترام وسعتِ رزق کا باعث ہے اور عدمِ احترام رزق کی تنگی کا باعث ہے۔

والدین کے ادب و احترام اور ان کی دعائیں حاصل کرنے کے لئے ہم میں سے ہر ایک کو چاہئے کہ کتاب ''والدین کی قدر کیجئے''[1] کا مطالعہ کریں، یہ کتاب ان شاء اللہ تعالیٰ والدین کے حقوق اور والدین کی اطاعت و خدمت پر ہمیں آمادہ کرے گی۔

فائدہ دوم: لفظِ علم در حقیقت مفرد لفظ نہیں ہے، بل کہ مرکب لفظ ہے۔ اس طرح کہ لفظِ علم کے اندر تین حروف ہیں اور ہر ایک کی الگ الگ مراد اور معنی ہیں۔ چناں چہ ''عین'' سے مرادِ عنایتِ الٰہی ...... اور ''لام'' سے مراد ...... لطفِ استاذ اور ''میم'' سے مراد ...... محنت یعنی علومِ الٰہی کا مالک بننے کے لئے تین چیزیں درکار ہیں:

1. عنایتِ الٰہی۔
2. اساتذہ کرام کی شفقت۔
3. رات دن بلاناغہ خوب محنت۔

بیر، غدیر اور غمرہ میں فرق

تینوں الفاظ کے معنی کنویں کے ہیں، پھر باہمی فرق یہ ہے کہ ''بیر'' اصطلاحِ فقہ میں عموماً اس کنویں اور تالاب کو کہتے ہیں جس میں ناپاکی اور نجاست گرنے سے پانی ناپاک ہوجاتا ہے اور ''غدیر'' اس قدر بڑے کنویں اور تالاب کو کہا جاتا ہے کہ جس کی ایک جانب سے حرکت دینے سے دوسری جانب حرکت نہ کرے۔ جیسا کہ

[1] مکتبہ دارالہدیٰ اردو بازار کراچی یا کسی بھی معیاری کتب خانے سے طلب فرمائیں۔

ہدایہ میں ہے: "وَالْغَدِيرُ الْعَظِيمُ الَّذِي لَا يَتَحَرَّكُ أَحَدُ طَرَفَيْهِ بِتَحْرِيكِ طَرَفِهِ الْآخَرِ"۔[۱] اور "غمرہ" اس کنویں کو کہا جاتا ہے کہ جس کا پانی ایسا گہرا ہو کہ جس میں آدمی ڈوب جائے اور جو اس میں داخل ہونے والے کو اپنے اندر چھپالے۔ اس لئے لفظِ "غمرہ" پردہ اور ہر ڈھانپ لینے والی چیز کے لئے بولا جاتا ہے اور مطلق گہرے پانی کو بھی کہا جاتا ہے۔ چاہے وہ دریا، یا ندی، یا کنویں، یا حوض کا پانی ہو۔ یہ لفظ قرآن کریم میں آیا ہے۔ ﴿بَلْ قُلُوْبُهُمْ فِيْ غَمْرَةٍ﴾[۲]

کہف اور غار میں فرق

ان دونوں الفاظ کے معنی پہاڑی گھاٹی کے ہیں، پھر باہمی فرق یہ ہے کہ پہاڑی غار جو وسیع ہوتا ہے اس کو "کہف" کہتے ہیں۔ جیسا کہ قرآن پاک میں آیا ہے ﴿فَضَرَبْنَا عَلٰى اٰذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِيْنَ عَدَدًا﴾[۳] اور جو وسیع نہ ہو اس کو "غار" کہتے ہیں۔[۴]

خُلّۃ اور مودّۃ میں فرق

ان دونوں الفاظ کے معنی دوستی کرنے کے ہیں۔ پھر باہمی فرق یہ ہے کہ "خُلّۃ" خالص بے غرض دوستی کرنے کو کہا جاتا ہے اور "مَودۃ" عام ہے، چاہے غرض کے تحت دوستی کرے چاہے بے غرض دوستی کرے۔ اس سے معلوم ہوا کہ "خُلّۃ" خاص ہے اور "مَودّۃ" عام ہے۔ جس کو عموم وخصوص مطلق کی نسبت سے تعبیر کرتے ہیں۔ ابراہیم علیہ السلام کا لقب خلیل اللہ تھا۔

---

[۱] هداية، كتاب الطهارات، باب الماء الذى يجوز به ......: ۳٦/۱

[۲] مؤمن: ٦۳، از معارف القرآن: ۳۲۱/٦

[۳] الكهف: ۱۱

[۴] معارف القرآن: ۵۵۰/۵

اِناءٌ، سِقَایَۃٌ اور صُوَاعٌ میں فرق

ان تینوں الفاظ کے معنی برتن کے ہیں، پھر باہمی فرق یہ ہے کہ لفظِ "اناء" مطلق برتن کو کہا جاتا ہے۔ چاہے پانی کا برتن ہو یا کھانا کھانے کا برتن ہو یا پینے کا برتن ہو اور لفظِ "سقایۃ" اور "صُوَاع" خاص پانی پینے کے برتن کو کہا جاتا ہے۔ یہ دونوں الفاظ قرآنِ کریم میں آئے ہیں۔ ﴿جَعَلَ السِّقَایَۃَ فِیْ رَحْلِ اَخِیْہِ ......﴾[1] ﴿قَالُوْا نَفْقِدُ صُوَاعَ الْمَلِكِ ......﴾[2]

خُلاصَہ: فرق یہ نکلا کہ لفظِ "اناء" عام ہے اور لفظِ "سِقَایۃ" اور "صُواع" باہم مرادف اور بہ نسبت "اناء" خاص ہے۔ جس کو عموم وخصوص مطلق کی نسبت سے تعبیر کرتے ہیں۔

ثُلّۃ اور نفر میں فرق

علامہ زمخشری کا قول ہے ان دونوں الفاظ کے معنی جماعت کے ہیں، پھر باہمی فرق یہ ہے کہ لفظِ "ثُلَّۃ" بضم ثاء بڑی جماعت کو کہتے ہیں۔[3] اور لفظ "نفر" تین سے لے کر دس تک کے عدد کی جماعت کو بولا جاتا ہے۔ یہ دونوں الفاظ قرآن کریم میں آئے ہیں۔[4]

﴿ثُلَّۃٌ مِّنَ الْاَوَّلِیْنَ وَقَلِیْلٌ مِّنَ الْاٰخِرِیْنَ ۝﴾[5]

﴿اَنَّہُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ ......﴾[6]

مُنیّۃ اور اُمنیّۃ میں فرق

"منیۃ" بکسر میم وضمہا بمعنی آرزو اور اس کی جمع مُنَی اور مِنَی آتی ہے اور "امنیۃ" کے معنی بھی آرزو کے ہیں اور اس کی جمع امانی و امانیّ آتی ہے۔ خلاصہ

[1] یوسف: ۷۰ [2] یوسف: ۷۲ [3] کشاف: ۴۵۸/٤، الواقعۃ: ۱۳
[4] کشاف: ٦۲۳/٤، الجن: ۱ [5] الواقعۃ: ۱۳ [6] جن: ۱

کلام یہ ہے کہ دونوں الفاظ مترادف ہیں، لیکن بعض حضرات نے یہ فرق بیان کیا ہے کہ "مُنیّۃ" چھوٹی بات کی آرزو کو کہا جاتا ہے اور "اُمنیۃ" بڑی بات کی آرزو کو کہا جاتا ہے اور یہ لفظ قرآن شریف میں آیا ہے ﴿وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ وَّلَا نَبِيٍّ اِلَّا اِذَا تَمَنّٰى اَلْقَى الشَّيْطٰنُ فِيْٓ اُمْنِيَّتِهٖ ۚ ...... ﴾[1]

رَمْق، مُوق، لَحْظ اور لَمْح میں فرق

ان الفاظ کے معنی دیکھنے کے ہیں، پھر باہمی فرق یہ ہے کہ پوری نظر سے دیکھنے کو رمق کہا جاتا ہے۔ کان کی جانب کے گوشہ سے دیکھنے کو "التفات" اور "لحظ" کہتے ہیں، ناک کی جانب کے گوشہ سے دیکھنے کو "موق" کہتے ہیں اور عجلت اور جلدی سے دیکھنے کو "لَمْح" کہتے ہیں۔ جیسے قرآن کریم میں ہے: ﴿كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾[2] (جیسے آنکھ کا جھپکنا)۔

لباس اور ریش میں فرق

لفظِ "لباس" اور "ریش" دونوں الفاظ کے معنی کپڑے کے ہیں، پھر باہمی فرق یہ ہے کہ "لباس" مطلق کپڑے کو کہا جاتا ہے، چاہے ستر چھپانے کے لئے استعمال کیا جائے یا زیب وزینت کے لئے استعمال کریں یا دوسرے فائدے کے لئے استعمال کریں۔ اور "ریش" خالص اس کپڑے کو کہا جاتا ہے جو صرف زیب وزینت کے لئے استعمال ہو۔ خلاصۂ فرق یہ نکلا کہ "لباس" عام ہے اور "ریش" خاص ہے جس کو عموم وخصوص مطلق کی نسبت سے تعبیر کرتے ہیں اور یہ دونوں الفاظ قرآن پاک میں آئے ہیں ﴿يٰبَنِيْٓ اٰدَمَ قَدْ اَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُّوَارِيْ سَوْاٰتِكُمْ وَرِيْشًا ...... ﴾[3]

اس آیت کریمہ کا مطلب یہ ہے کہ صرف ستر چھپانے کے لئے تو مختصر لباس

---
[1] حج: ۵۲ [2] القمر: ۵۰ [3] الاعراف: ۲۶

کافی ہوتا ہے مگر ہم نے تمہیں اس سے زیادہ لباس اس لئے عطا کیا کہ تم اس کے ذریعہ زیب وزینت اور جمال حاصل کرسکو اور اپنی ہیئت کو شائستہ بنا سکو۔[1]

جن اور انسان کی حقیقت میں فرق

''جن'' مخلوقاتِ الٰہیہ میں ایک ایسی مخلوق کا نام ہے جو انسان کی طرح ذی اجسام بھی ہے اور ذی روح بھی اور انسان کی طرح عقل و دانائی اس نوع میں بھی ہے۔ انسان کی طرح ان میں نر و مادہ یعنی مرد وعورت بھی ہیں اور انسان ہی کی طرح لین دین اور توالد وتناسل کا سلسلہ بھی ہے اور انسان کی طرح جنت ودوزخ میں جائیں گے، غرض ان کی بہت سی صفات انسان سے ملتی جلتی ہیں، لیکن کئی صفات میں ''انسان'' اور ''جنات'' میں فرق ہے۔

❶ ''جن'' انسان کی نظروں سے مخفی ہیں، یہ انسان کو دیکھتے ہیں اور ''انسان'' ان کو نہیں دیکھتے اس لئے ان کا نام ''جن'' رکھا گیا، کیوں کہ ''جن'' کے لفظی معنی مخفی کے ہیں۔

❷ ''جن'' کی تخلیق دنیا میں انسان سے پہلے ہوئی۔

❸ ''جن'' مستور ہر شکل وصورت اختیار کر سکتے ہیں، بخلاف ''انسان'' کے۔

❹ ''جنات'' میں نبی ہوسکتا ہے یا نہیں، اس میں علمائے کرام کا اختلاف ہے جس کی تفصیل مع الدلائل معارف القرآن: ۴۳۶/۳ میں ہے جب کہ انسان بلاشبہ نبی بن سکتا ہے۔

❺ ''انسان'' اور ''جن'' کی تخلیق عناصرِ اربعہ یعنی خاک، باد، آب اور آتش سے ہوئی، صرف فرق یہ ہے کہ ''انسان'' کی تخلیق کا غالب مادہ مٹی ہے اور ''جنات'' کی تخلیق کا غالب مادہ آگ ہے، مشہور اور مسلم قاعدہ ہے ''وَلِلْأَکْثَرِ حُکْمُ الْکُلِّ''.

---

[1] اقتباس از معارف القرآن: ۵۳۱/۳

"اَلشَّاذُ کَالْمَعْدُوْمِ"۔ یہی وجہ ہے قرآن کریم میں "انسان" کی تخلیق کی نسبت مٹی کی طرف کی ہے ﴿خَلَقَ الْاِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ کَالْفَخَّارِ ۝﴾[1]

"انسان" سے مراد یہاں باتفاق ابن آدم ہے، جس کی تخلیق مٹی سے کی گئی ہے۔ "صلصال" پانی میں ملی ہوئی مٹی کو کہتے ہیں جب کہ وہ خشک ہوجائے۔ "فخّار" پانی میں ملی ہوئی وہ مٹی جس کو آگ پر پکایا جائے آدمی کو کھنکھناتی مٹی سے بنایا جیسے ٹھیکرا ﴿وَخَلَقَ الْجَآنَّ مِنْ مَّارِجٍ مِّنْ نَّارٍ ۝﴾[2]

"جانّ" بتشدید نون جنسِ جنات کو کہا جاتا ہے اور "مارج" آگ سے اٹھنے والا شعلہ یعنی جن کو آگ کے پیٹ سے بنایا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ "انسان" کی تخلیق میں بڑا جزء مٹی ہے جیسے "جنات" کی تخلیق میں بڑا جزء آگ کا شعلہ ہے۔

فَائِدَہ: یہاں ضمناً ایک مسئلہ جان لینا چاہئے کہ "انسان" اور "جنات" کے درمیان نکاح ہوسکتا ہے یا نہیں، اس میں فقہائے کرام کا اختلاف ہے، بہت سے حضرات نے جائز قرار دیا ہے اور بعض حضرات نے غیر جنس ہونے کی بنا پر حرام فرمایا ہے، اس مسئلے کی تفصیل "اَلْأَحْکَامُ الْمَرْجَانُ فِی اَحْکَامِ الْجَانِّ" نامی کتاب میں مذکور ہے۔[3]

الحِلق بکسر الحاء اور الحَلق بفتح الحاء میں فرق

حروف میں دونوں یکساں ہونے کی وجہ سے بظاہر ایک ہی معلوم ہوتے ہیں۔ جب کہ صرف "حاء" پر زبر اور زیر کی تبدیلی سے معنی میں آسمان و زمین کا فرق ہوگیا۔ چناں چہ "اَلْحِلَق" کا معنی حلقہ کر کے بیٹھنا "اَلْحَلْق" کا معنی سر مونڈانا۔ ان الفاظ کے متعلق ملا علی قاری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے ایک عجیب واقعہ لکھا ہے کہ حدیث میں ہے نَھٰی رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ عَنِ الْحِلَقِ

---

[1] رحمٰن: ۱۴ [2] رحمٰن: ۱۵ [3] معارف القرآن: ۸/۲۴۶

لِلۡحَدِیۡثِ یَوۡمَ الۡجُمُعَۃِ قَبۡلَ الصَّلٰوۃِ۔[1] اور یہاں حدیث میں "حلق" بکسر الحاء حلقہ کی جمع ہے جس کے معنی حلقہ کر کے بیٹھنا ہیں لیکن ایک شخص نے اس کو "حلق" بفتح الحاء پڑھا جس کے معنی استرے سے سر مونڈانا ہیں اور وہ شخص کہنے لگا: جمعہ کے دن نماز سے پہلے سر مونڈوانا جائز نہیں ہے، کیوں کہ حضور ﷺ نے منع فرمایا۔ اب غور کیجئے کہ صرف زیر اور زبر کی تبدیلی سے معنی اور مطلب میں کتنا فرق آگیا اور مسئلہ میں کتنی بڑی غلطی واقع ہوگئی۔[2]

لحد اور شق میں فرق

قبر کی دو قسمیں ہیں: ① لحد، ② شق۔ "لحد" کے لغوی معنی ایک طرف مائل ہونے کے ہیں اور اصطلاحِ فقہ میں "لحد" اس قبر کو کہا جاتا ہے جس میں قبلہ کی جانب شق ہو، تو یہاں معنی اصطلاحی و معنی لغوی کی مناسبت ظاہر ہے اور "شق" اس قبر کو کہا جاتا ہے جو کسی جانب شق نہ ہو، بل کہ صندوق کی طرح سیدھی اور گہری ہو اور یہ دونوں الفاظ حدیث شریف میں آئے ہیں۔ اَللَّحۡدُ لَنَا وَالشَّقُّ لِغَیۡرِنَا۔[3]

عجمی بغیر ہمزہ اور اعجمی بالہمزہ میں فرق

ان دونوں میں فرق اس طرح بیان کیا جاتا ہے کہ عرب کے سوا جتنی قومیں دنیا میں موجود ہیں ان سب کو "عجم" کہا جاتا ہے اور جب اس پر ہمزہ بڑھا کر "اعجم" کہا جائے جیسے قرآن میں آیا ہے ﴿ءَ اَعۡجَمِیٌّ وَّعَرَبِیٌّ﴾[4] تو اس کے معنی کلامِ غیر فصیح کے ہیں، اس لئے "عجمی" اس شخص کو کہا جاتا ہے جو عربی نہ ہو اگرچہ کلامِ فصیح بولتا ہو اور "اعجمی" اس شخص کو کہا جاتا ہے جو فصیح کلام نہ کر سکے۔[5]

---

[1] مصنف ابن ابی شیبۃ: کتاب الجمعۃ، الحدیث یوم الجمعۃ قبل الصلوٰۃ: ۴۵/۲

[2] تقریر بخاری: ۱۶۹/۸

[3] ترمذی، ابواب الجنائز، باب ماجاء فی قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: ۲۰۲/۱

[4] حٰمٓ سجدہ: ۴۴ [5] مفردات: ۳۲۳، مادہ "عجم"

لِقاء اور تلقّی میں فرق

ان دونوں الفاظ کے معنی قریب قریب ہیں، پھر باہمی فرق یہ ہے کہ "لِقاء" ایک دوسرے سے ملاقات کرنے کو کہتے ہیں اور "تلقّی" کے معنی شوق و رغبت کے ساتھ کسی کا استقبال کرنے اور اس کو قبول کرنے کو کہتے ہیں۔ یہ لفظ قرآنِ شریف میں آیا ہے ﴿فَتَلَقّٰی آدَمُ مِنْ رَّبِّهٖ كَلِمٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ ......﴾[1] یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے جب حضرت آدم علیہ الصلاۃ والسلام کو توبہ کے کلمات کی تلقین کی گئی تو حضرت آدم علیہ الصلاۃ والسلام نے خوشی و رغبت اور اہتمام کے ساتھ قبول کیا۔[2]

عہد اور میثاق میں فرق

"عہد" اور "میثاق" معاہدے کو کہا جاتا ہے، پھر باہمی فرق یہ ہے کہ "عہد" اس صورتِ معاملہ اور معاہدے کو کہا جاتا ہے جو دو شخصوں کے درمیان طے ہو جائے اور "میثاق" ایسے معاہدے کو کہتے ہیں جو قسم کے ساتھ مضبوط اور مستحکم کیا جائے۔ خلاصہ یہ نکلا کہ "عہد" عام ہے اور "میثاق" خاص ہے۔ جس طرح "حیوان" عام ہے "انسان" خاص ہے، کیوں کہ "میثاق" میں ایک شرط زائد ہے یعنی وعدہ کے ساتھ قسم بھی کھانا اور یہ قاعدہ ہے کہ شئ زیادتئ شرط کے ذریعہ خاص ہوتی ہے، اس شئ سے جس میں یہ شرط نہیں ہے اور یہ دونوں لفظ قرآنِ پاک میں بھی ہیں ﴿اَلَّذِيْنَ يَنْقُضُوْنَ عَهْدَ اللّٰهِ مِنْ بَعْدِ مِيْثَاقِهٖ ......﴾[3]

حسب، نسب اور نسل میں فرق

ان تینوں الفاظ کے معنی خاندانی رشتہ دار کے ہیں، پھر باہمی فرق یہ ہے کہ "حسب" ماں کی جانب کے خاندانی رشتہ کو کہتے ہیں اور "نسب" باپ کی جانب کے

[1] البقرة: ٣٧ [2] المفردات: ٤٥٣، مادّہ "لقی"

[3] بقرة: ٢٧، از معارف القرآن: ١٦٨/١

خاندانی رشتہ کو کہتے ہیں اور ''نسل'' عام ہے خواہ ماں کی جانب کا رشتہ ہو خواہ باپ کی جانب کا رشتہ ہو۔

خلاصۂ فرق یہ نکلا کہ ''حسب'' کی نسبت ماں کی طرف کی جاتی ہے اور ''نسب'' کی نسبت باپ کی طرف کی جاتی ہے اور ''نسل'' کی نسبت دونوں کی طرف کی جاتی ہے۔ اب معلوم ہوا کہ ''نسل'' بمنزلہ جنس منطقی کے ہیں اور ''حسب'' اور ''نسب'' یہ دونوں بمنزلہ نوع منطقی کے ہیں، لیکن یہاں یہ مسئلہ یاد رہے کہ حضرت فاطمہ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهَا اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہیں، چناں چہ حدیث میں آیا ہے: لِكُلِّ بَنِي أُمٍّ عَصَبَةٌ يَنْتَمُوْنَ إِلَيْهِمْ إِلَّا ابْنَيْ فَاطِمَةَ فَأَنَا وَلِيُّهُمَا وَعَصَبَتُهُمَا۔[1] اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ گو ''نسب'' باپ کی طرف سے ثابت ہوتا ہے، لیکن بنی فاطمہ اس سے مستثنیٰ ہیں، حضرت حسن اور حضرت حسین رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُمَا کا ''نسب'' حضرت فاطمہ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهَا کے سیّدۃ النساء ہونے اور ان کی غایت شرافت کی وجہ سے ہوا ہے، یہ حضرت حسن اور حسین رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُمَا کی خصوصیت ہے۔ آئندہ کسی عورت کی جانب سے خواہ وہ سیدہ ہی کیوں نہ ہو نسب ثابت نہ ہوگا۔ باپ کا اعتبار کیا جاتا ہے، باپ اگر فاروقی ہو تو بچہ بھی فاروقی ہوگا۔ باپ اگر صدیقی ہو تو بچہ بھی صدیقی ہوگا۔[2]

اِیتاء اور اِعطاء میں فرق

ان دونوں الفاظ کے معنی کوئی چیز کسی کو دینے کے ہیں، پھر باہمی فرق یہ ہے کہ آتٰی يُؤْتِيْ إِيْتَاءً مطلق خرچ کرنے اور دینے کو کہتے ہیں اور أَعطٰی يُعْطِي إِعطاءً کوئی خاص چیز کسی کو انعام وبخشش کے طور پر دینے کو کہتے ہیں۔ خلاصہ یہ نکلا کہ ''اِیتاء'' عام ہے اور ''اِعطاء'' خاص ہے جس کو عموم وخصوص مطلق کی نسبت سے

[1] مستدرك، كتاب معرفة الصحابة، ومن مناقب الحسن ......، ۱۹٤/۳، رقم: ٤٨٣٥

[2] ازفتاویٰ دارالعلوم: ۵۰/۱۱

موسوم کرتے ہیں۔

غَبِی اور غَوِی میں فرق

ایسا سمجھ دار کہ جس کی سمجھ میں کچھ خلل اور کمی ہو اس کو اصطلاحِ قرآنی میں ''غوی'' کہتے ہیں۔ کَمَا فِی الْقُرْآنِ ﴿قَالَ لَہٗ مُوْسٰی اِنَّكَ لَغَوِیٌّ مُّبِیْنٌ ۝﴾[1] اور ''غبی'' کہتے ہیں اس شخص کو جو سمجھ دار ہی نہ ہو۔

نور اور ضیاء میں فرق

ان دونوں میں لفظاً ومعنیً فرق وعدمِ فرق کی تفصیل یہ ہے۔

1. بہت سے ائمہ لغت کے نزدیک دونوں کے معنی مرادف اور مصداقی حیثیت سے متحد ہیں۔
2. علامہ طیبی وغیرہ کے نزدیک ''نور'' عام ہے''ضیاء'' خاص ہے۔ اس طور پر کہ ہر قوی وضعیف ہلکی اور تیز روشنی کو''نور'' کہا جاتا ہے اور ''ضیاء'' قوی اور تیز روشنی کو کہتے ہیں۔ انسان کو دونوں قسم کی روشنیوں کی ضرورت پڑتی ہے۔ عام کاروبار کے لئے دن کی تیز روشنی درکار ہے اور معمولی کاموں کے لئے رات کی ہلکی روشنی کافی اور محبوب ہے، اگر دن میں بھی صرف چاند کی ہلکی روشنی رہتی تو کاروبار میں خلل پڑتا۔ اگر رات کو بھی آفتاب چمکتا رہتا تو نیند میں اور رات کے مناسب کاموں میں خلل آتا، اس لئے دونوں طرح کی روشنی کو اس طرح فرمایا کہ آفتاب کی روشنی کو ضوء اور ضیاء کا درجہ دیا اور کاروبار کے لئے دن کے وقت اس کا ظہور فرمایا اور چاند کی روشنی کو ہلکی پھلکی روشنی بنایا اور رات کو اس کا محلِ ظہور بنایا جس طرح اللہ ربّ العزت کے قول میں ہے ﴿هُوَ الَّذِیْ جَعَلَ الشَّمْسَ ضِیَآءً وَّالْقَمَرَ نُوْرًا ......[2]﴾ قرآن کریم نے ''شمس'' اور ''قمر'' کی روشنیوں میں فرق و امتیاز کو متعدد جگہ مختلف عنوان سے بیان

---

[1] القصص: ۱۸ [2] یونس: ۵

فرمایا ہے۔ چناں چہ سورۂ نوح آیت ۱۶ میں ہے: ﴿وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَّجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا ۝﴾۔ اور سورۂ فرقان آیت ۶۱ میں ہے ﴿وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَّقَمَرًا مُّنِيرًا ۝﴾۔ سراج کے معنی چراغ کے ہیں اور چوں کہ چراغ کا نور ذاتی ہوتا ہے، کسی دوسری چیز سے حاصل شدہ نہیں ہوتا، اس لئے بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ "ضیاء" کسی چیز کی ذاتی روشنی کو کہتے ہیں اور جو دوسری چیز سے مستفاد ہو اس کو "نور" کہتے ہیں۔ مگر یہ بظاہر یونانی فلسفہ سے متاثر ہو کر کہا گیا ہے، ورنہ لغت میں اس قسم کی کوئی اصل نہیں اور قرآن کریم نے بھی اس کا کوئی قطعی فیصلہ نہیں کیا۔

زجاج نے آیتِ کریمہ کے لفظِ "ضیاء" کو ضوء کی جمع قرار دیا ہے، اس کی رو سے شاید اس طرف اشارہ کیا ہے کہ روشنی کے ساتھ مشہور رنگ کی قسمیں جو دنیا میں پائی جاتی ہیں آفتاب ان تمام اقسام کا جامع ہے جو بارش کے بعد قوس وقزح میں ظاہر ہوتے ہیں۔[1]

فعل اور عمل میں فرق

"فعل" اور "عمل" میں چند وجوہ سے فرق بیان کیا جاتا ہے۔

❶ "عمل" بمعنی ساختن جس میں طوالت اور تمادی کا لحاظ ہے اور "فعل" بمعنی کردن کہ اس میں تمادی اور طوالت کا لحاظ نہیں ہے کَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى ﴿إِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ ......[2]﴾ یہاں "وَعَمِلُوْا" فرمایا ہے نہ کہ "وَفَعَلُوْا" تاکہ دلالت کرے دوام واستمرار پر، بخلافِ "فعل" کے اس میں وہ لحاظ نہیں۔

❷ "عمل" کا اطلاق افعالِ اختیاریہ پر ہوتا ہے جو مکلفین سے صادر ہوں جب

---

[1] معارف القرآن: ۵۰۴/۴، مفردات: مادہ نور، ضوء [2] کہف: ۱۰۷

کہ ’’فعل‘‘ عام ہے۔

❸ ’’عمل‘‘ کا اطلاق صرف اس ’’فعل‘‘ پر ہوتا ہے جو ذوی العقول سے صادر ہو اور غیر ذوی العقول کے ’’فعل‘‘ پر ’’عمل‘‘ صادق نہیں ہوتا۔ اس وجہ سے ’’عمل البہائم‘‘ نہیں کہا جاتا ہے جب کہ ’’فعل‘‘ کا اطلاق ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں پر ہوتا ہے لہٰذا ’’فعل البہائم‘‘ کہا جاتا ہے۔

❹ ’’عمل‘‘ از بابِ سَمِعَ بمعنیٰ خیر یا شر، جیسے قولہ تعالیٰ ﴿فَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَّرَهٗ ۝ وَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَّرَهٗ﴾[1] کبھی کبھار عمل کا اطلاق صرف خیر پر ہوتا ہے، جیسا کہ رسول ﷺ کا ارشاد ہے: اَلْكَيِّسُ مَنْ دَانَ نَفْسَهٗ وَعَمِلَ لِمَا بَعْدَ الْمَوْتِ۔[2] بخلاف ’’فعل‘‘ کے کہ وہ خیر و شر کے لحاظ کے علاوہ بھی ہوسکتے ہیں مثلاً ٹھوکر کھانا، چھت سے گرنا۔

❺ عمل کہتے ہیں جس پر جزاء وسزا مرتب ہو جیسا کہ شعر ہے:

؎ عمل سے زندگی بنتی ہے جنت بھی جہنم بھی
یہ خاکی اپنی فطرت میں نہ نوری ہے نہ ناری ہے

بخلاف ’’فعل‘‘ کے کہ وہ عام ہے خواہ اس پر جزا وسزا مرتب ہو یا نہ ہو۔

❻ ’’عمل‘‘ غیر اللہ کے ساتھ خاص ہے بخلاف ’’فعل‘‘ کے کہ وہ عام ہے كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيْدُ ۝﴾[3]

❼ اَلْفِعْلُ عَامٌّ سَوَاءٌ يَصْدُرُ مِنَ الْجَوَارِحِ أَمْ لَا، وَالْعَمَلُ خَاصٌّ بِمَا يَصْدُرُ مِنَ الْجَوَارِحِ۔

یعنی ’’فعل‘‘ عام ہے چاہے اعضاء جوارح سے صادر ہو یا نہ ہو اور ’’عمل‘‘ اعضاءِ جوارح کے ساتھ خاص ہے۔ جس کو عموم وخصوص مطلق کی نسبت سے تعبیر

---

[1] زلزال: ۷، ۸ [2] مستدرك، كتاب الايمان: ۱/۱۱۵، رقم: ۱۹۱
[3] البروج: ۱۶

کرتے ہیں "فعل" عام مطلق ہے اور "عمل" خاص مطلق ہے۔[1]

مُحقِّقْ اور مُدَقِّقْ میں فرق

یہ دونوں بابِ تفعیل سے اسم فاعل کے صیغے ہیں۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ "محقق" کہتے ہیں جو اشیاء کو دلائل کے ساتھ بیان کرنے والا ہو اور "مدقق" کہتے ہیں جو اشیاء کو دلائل سے بیان کرنے کے ساتھ ساتھ مقدماتِ دلائل کو بھی بیان کرنے والا ہو، اس لحاظ سے دونوں میں عام و خاص مطلق کی نسبت ہے۔ "محقق" عام مطلق ہے اور "مدقق" خاص مطلق ہے۔[2]

تخصیص اور تملیک میں فرق

دونوں میں فرق یہ ہے کہ "تخصیص" عام ہے، کیوں کہ بغیر "تملیک" بھی ہوسکتی ہے اور "تملیک" خاص ہے، کیوں کہ وہ بغیر "تخصیص" کے ہو نہیں سکتی جس کو عام و خاص مطلق کی نسبت کہتے ہیں۔ "تخصیص" عام مطلق ہے اور "تملیک" خاص مطلق ہے۔

فوت اور ترک میں فرق

دونوں میں فرق یہ ہے کہ "ترک" کسی شئ کو قصداً چھوڑنا اور "فوت" کسی شئ کو بلا قصد چھوڑنا۔ فرق قصد اور بلا قصد کا ہے۔[3]

نیت اور ارادہ میں فرق

ان میں فرق یہ ہے کہ "ارادہ" اس کیفیتِ دل کو کہا جاتا ہے جس میں غرض کا اعتبار نہیں ہوتا ہے جب کہ "نیت" کے اندر غرض کا اعتبار ہے، چوں کہ افعالِ باری

---

[1] مفردات، مادہ (عمل ص۳٤۸)، فعل ص۳۸۲

[2] حاشیہ نمبر ٤، میبذی: ۳ — [3] فیض الباری

تعالیٰ کا معلل بالاغراض نہ ہونا مسلمہ مسئلہ ہے، اس لیے "نَوَی اللّٰہُ" نہیں کہا جاتا ہے، بل کہ "اَرَادَ اللّٰہُ تَعَالٰی" کہا جاتا ہے کَمَا فِیْ قَوْلِہٖ تَعَالٰی ﴿ فَمَنْ یُّرِدِ اللّٰہُ اَنْ یَّھْدِیَہٗ یَشْرَحْ صَدْرَہٗ لِلْاِسْلَامِ[1] ﴾ اور حدیث شریف میں ہے کہ مَنْ یُّرِدِ اللّٰہُ بِہٖ خَیْراً یُّفَقِّھْهُ فِی الدِّیْنِ.[2] اور "اَرَادَ" کے بجائے "نَوَی اللّٰہُ" لانا شانِ باری تعالیٰ کے خلاف ہے، چوں کہ بندہ کے افعال اغراض سے خالی نہیں، لہٰذا "ارادہ" اور "نیت" دونوں بندہ کے حق میں مستعمل ہیں۔ کَمَا فِیْ قَوْلِہٖ تَعَالٰی ﴿مَنْ اَرَادَ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهٗ ......[3]﴾ اور حدیث شریف میں آیا ہے اِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّیَّاتِ۔[4]

تلہف اور تأسف میں فرق

بعض حضرات کے نزدیک ان دونوں میں کوئی فرق نہیں، بل کہ دونوں مترادف ہیں جن کے معنی حزن و ملال کے ہیں اور بعض حضرات کے نزدیک دونوں میں فرق یہ ہے کہ "تلہف" وہ ہے کہ کسی فعل کے ارتکاب میں رنج کیا جائے اور "تأسف" وہ ہے کہ کسی ضروری کام کے ترک ہونے پر اظہارِ افسوس کیا جائے۔

خلق اور کسب میں فرق

❶ یہ ہے کہ "خلق" ایجاد بغیر توسطِ آلہ کو کہتے ہیں جب کہ "کسب" میں توسطِ آلہ کی شرط ہے۔

❷ امام ابن تیمیہ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی سے منقول ہے کہ جو فعل محلِ قدرت سے قائم ہو وہ "کسب" ہے مثلاً "اِیْمَانُ الْعَبْدِ وَکُفْرُہٗ قَائِمٌ بِالْعَبْدِ الَّذِيْ هُوَ مَحَلُّ الْقُدْرَةِ الْحَادِثَةِ" اگر فعل محل قدرت سے قائم نہ ہو تو وہ "خلق" ہے۔

---

[1] الانعام: ۱۲۵ [2] بخاری، کتاب العلم، باب من یرد اللّٰہ بہ ......: ۱/۱۶
[3] الاسراء: ۱۸ [4] بخاری، باب کیف کان بدء الوحی ......: ۱/۲

۳ جو فعل قدرتِ قدیمہ سے صادر ہو وہ "خلق" ہے کَمَا فِیْ قَوْلِہٖ تَعَالٰی ﴿وَاللّٰهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ ......[1]﴾ اور اگر قدرتِ حادثہ سے صادر ہو تو وہ "کسب" ہے کَمَا فِی الْمُلْہِم وغیرہ۔

خطا اور نسیان میں فرق

یہ دونوں کبھی کبھی بلا فرق ایک دوسرے کے معنی میں استعمال ہوتے ہیں اور کبھی ان میں فرق کیا جاتا ہے۔ چناں چہ بابِ صوم کے اندر "ناسی" اس شخص کو کہا جاتا ہے جو روزہ یاد نہ رہنے کی حالت میں مانعِ صوم کوئی کام قصداً کرتا ہے اور "مخطی" وہ شخص ہے جو روزہ یاد رہنے کی حالت میں بلا قصد مانعِ صوم کوئی فعل کرنے والا ہو۔

هُمَزَہ اور لُمَزَہ میں فرق

"همزه" اور "لمزه" کی تفسیر میں علمائے کرام کے مختلف اقوال ہیں:

۱ "اَللُّمَزَةُ الَّذِیْ یُعِیْبُكَ فِیْ وَجْهِكَ وَالْهُمَزَةُ مَنْ یُّعِیْبُكَ فِی الْغَیْبِ[2]" یعنی "همزه" کے معنی پسِ پشت عیب نکالنے والا اور "لمزه" کے معنی سامنے سامنے منہ درمنہ عیب نکالنے والا۔

۲ حضرت ابنِ عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا اور مجاہد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی سے "همزه" کی تفسیر طعن دینے والا اور "لمزه" کی تفسیر عیب نکالنے والا نقل کی گئی ہے۔

۳ ابن جریج رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کہتے ہیں کہ "همزه" کے معنی اشارہ سے عیب بیان کرنے والا خواہ ہاتھ سے یا آنکھ سے یا سر وغیرہ دیگر اعضاء و جوارح سے ہو اور "لمزه" کے معنی زبان سے عیب بیان کرنے والا۔

---

[1] نور: ٤٥ [2] جلالین: ص٥٠٦، الهمزة: ١، حاشیہ نمبر: ١٦

غیبت اور بہتان میں فرق

ان الفاظ کا معنی ہے، کسی کا عیب یا ایسا قول وفعل جس کو وہ چھپانا چاہتا ہے اس کو بیان اور ظاہر کر دینا، پھر باہمی فرق اس طرح بیان کیا جاتا ہے:

❶ اگر وہ عیب واقعی اور بات صحیح ہو تو ''غیبت'' ہے اگر وہ عیب واقعی اور بات صحیح نہ ہو، بل کہ واقع کے خلاف ہے یا اپنی طرف سے اس میں کچھ کمی زیادتی کی ہو یا برے عنوان اور برے طرز سے نقل کیا ہو تو وہ ''بہتان'' ہے، چناں چہ اس حدیث شریف سے بات بالکل صاف ہوجاتی ہے کہ نبی کریم ﷺ سے کسی نے دریافت کیا کہ غیبت کیا چیز ہے؟

آپ نے فرمایا: کسی کی پسِ پشت ایسی بات کرنا جو اسے ناگوار ہو۔

سائل نے پوچھا: اگر اس میں واقعۃً وہ بات موجود ہو جو کہی گئی ہے؟

حضور ﷺ نے فرمایا: جب ہی تو غیبت ہے اگر واقعۃً موجود نہ ہو تو بہتان ہے۔[1]

❷ ''بہتان'' کی بعض صورتوں میں شرعاً حدِ قذف آتی ہے ''غیبت'' میں نہیں۔

❸ ''غیبت'' میں مسلمان کی آبرو ریزی ہے جو کبیرہ گناہ ہے اور ''بہتان'' میں مسلمان کا عیب بیان کرنے کی وجہ آبروریزی بھی ہے اور اس کے ساتھ ساتھ فاعل کاذب بھی ہے، اس لئے اس میں فاعل مستقل طور پر دو کبیرہ گناہوں کا مرتکب ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ ''غیبت'' میں ایک کبیرہ گناہ ہے اور ''بہتان'' میں دو کبیرہ گناہ ہیں۔

غیبت اور نمیمہ میں فرق

''أَنَّ النَّمِيْمَةَ نَقْلُ حَالِ الشَّخْصِ لِغَيْرِهٖ عَلٰى جِهَةِ الْإِفْسَادِ بِغَيْرِ رِضَاهُ

---

[1] ماخذه مسند احمد: ۳۸٤/۲، رقم: ۸۷۵۹

سَوَاءٌ كَانَ بِعِلْمٍ أَوْ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَالْغِيْبَةُ ذِكْرُهُ فِيْ غَيْبَتِهِ بِمَا لَا يُرْضِيْهِ.[۱]"

"نمیمہ" اس کو کہتے ہیں کہ کسی شخص کے احوال دوسرے کے سامنے بیان کرنا فساد کے لئے بغیر اس کی رضا کے، چاہے اسے علم ہو یا نہ ہو۔ اور "غیبت" اس کو کہتے ہیں کہ کسی کا ذکر اس کی غیر موجودگی میں ایسا کرنا جس کو وہ ناپسند کرتا ہو۔

تبذیر اور اسراف میں فرق

ان دونوں کے معنی فضول اور بے کار خرچ کرنے کے ہیں، پھر باہمی فرق یہ ہے کہ "تبذیر" کے معنی ہیں بے محل خرچ کرنا اور "اسراف" کے معنی ہیں بامحل ضرورت سے زیادہ خرچ کرنا۔ مثال کے طور پر دن میں سورج موجود ہے، پھر بھی دن میں چراغ جلانا "تبذیر" ہے اور رات میں ایک بتی کفایت کرتی ہے تو دو تین جلانا یہ "اسراف" ہے۔ معلوم ہوا کہ "تبذیر" میں بہ نسبت "اسراف" خرابی شدید ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن کریم نے اسراف کو صرف منع فرمایا ہے کہ ﴿كُلُوْا وَاشْرَبُوْا وَلَا تُسْرِفُوْا ......[۲]﴾ اور مبذر کو شیطان کے بھائی کا لقب دیا ہے کہ ﴿اِنَّ الْمُبَذِّرِيْنَ كَانُوْا اِخْوَانَ الشَّيٰطِيْنِ ط[۳]﴾ چناں چہ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ بیڑی، سگریٹ، ریڈیو وغیرہ میں روپے صرف کرنا تبذیر کی اقسام سے ہیں۔[۴]

اسی طرح پان، نسوار اور چھالیہ سے بھی بچنا چاہیے۔[۵]

اِفادہ اور اِستفادہ میں فرق

"اِفادہ" اور "اِستفادہ" میں فرق ظاہر ہے کہ لفظِ "اِفادہ" کے معنی فائدہ دینا اور "استفادہ" کے معنی فائدہ حاصل کرنے کے ہیں، لازم اور متعدی کا فرق ہے۔ یعنی

---

[۱] فتح الباري، الأدب، ما يكره النميمة: ۵۸۱/۱۰ [۲] الأعراف: ۳۱

[۳] الإسراء: ۲۷ [۴] معارف سلطان: ۳۸/۲

[۵] بیت العلم ٹرسٹ کی کتاب "تمباکو اور اسلام" کا مطالعہ بہت مفید ہوگا۔

اوّل لازم ہے ثانی متعدی ہے۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ ''افادہ'' کا اطلاق معلم کی شان میں ہوتا ہے اور ''استفادہ'' کا اطلاق متعلّم کے حق میں ہوتا ہے۔

حبر اور نحریر میں فرق

اِعْلَمْ أَنَّ الحِبْرَ بِكَسْرِ الحَاءِ المُهْمَلَةِ أَىْ اَلْعَالِمُ الَّذِيْ يُزَيِّنُ الكَلَامَ بِتَقْرِيْرِهٖ وَتَحْرِيْرِهٖ.

النِّحْرِيْرُ بِكَسْرِ النُّوْنِ هُوَ العَالِمُ الَّذِيْ لَهٗ نَظَرٌ دَقِيْقٌ فِيْ تَقْرِيْرِ الْكَلَامِ. قِيْلَ اَلنُّوْنُ فِيْهِ زَائِدَةٌ فَيَكُوْنُ مِنْ حَرِيْرِ الْكَلَامِ إِذَا أَمْحَنَ النَّظَرَ فِيْهِ وَدَقَّهٗ وَقِيْلَ أَصْلُهٗ مِنَ النَّحْرِ وَهُوَ الصَّدْرُ فَكَانَ مَعْنَاهُ صَدْرٌ فِي التَّحْرِيْرِ وكُلٌّ مِّنْهُمَا يَدُلُّ عَلَى الْمُبَالَغَةِ۔[1]

لفظِ ''الحبر'' حرفِ ''حاء'' کے کسرہ کے ساتھ اور لفظ ''نحریر'' حرفِ نون کے کسرہ کے ساتھ دونوں کے معنی قابل اور جید عالم کے ہیں، پھر باہمی فرق یہ ہے کہ ''حبر'' ایسے عالم کو کہا جاتا ہے کہ جس کو اپنے کلام کی تقریر اور تحریر کو خوب مزین بنانے کا ملکہ اور لیاقت حاصل ہو اور ''نحریر'' ایسے عالم کو کہا جاتا ہے کہ جس کو اپنے کلام کی تقریر میں باریک نظر حاصل ہو اور بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ لفظ ''نحریر'' میں نون زائدہ ہے گویا یہ لفظ حریر الکلام سے بنایا گیا ہے جب کہ کسی کو اپنے کلام کو دقیق اور باریک بنانے کی قوت حاصل ہو تو اسے ''نحریر'' کہا جاتا ہے اور بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ یہ لفظ ''نحر'' سے بنایا گیا ہے ''نحر'' کے معنی صدر کے ہیں اور جس شخص کو تحریر وغیرہ میں فوقیت اور افضلیت حاصل ہو تو اسے صدر التحریر کہا جاتا ہے بہر حال ان دونوں الفاظ میں مبالغہ کے معنی ہیں۔

---

[1] عینی، کنزالدقائق: ص۲ حاشیہ ۱۴

دلالۃ اور اشارہ میں فرق

اِعْلَمْ أَنَّ الإِشَارَةَ تَكُوْنُ فِي الْحَضْرَةِ وَالدَّلَالَةَ فِي الْغَيْبَةِ بَيْنَ الطَّرِيْقِ.[1] لفظِ ''دلالت'' اور ''اشارہ'' میں فرق یہ ہے کہ ''اشارہ'' میں مشار الیہ کا حاضر ہونا شرط ہے اور ''دلالت'' راستہ کے درمیان غائب چیز میں ہوتی ہے۔

بقر اور جاموس میں فرق

''بقر'' عربی کلام میں عموماً بیل کو کہتے ہیں۔ سورۂ بقرہ کے نام سے ایک لمبی سورت بھی قرآنِ پاک کے شروع میں پہلے ڈھائی پارہ میں موجود ہے۔ ''بقر'' یہ لفظِ اسم جنس ہے، اس کے اندر قلیل وکثیر، واحد تثنیہ، جمع سب یکساں ہیں۔ ''جاموس'' خاص بھینس کو کہتے ہیں، اس کا اطلاق بھینس کے علاوہ کسی پر نہیں ہوتا، اس کی جمع جوامیس آتی ہے اور لفظِ ''بقر'' کا اطلاق بھینس پر بھی ہوتا ہے اس لحاظ سے ''بقر'' بمنزلہ جنس اور ''جاموس'' بمنزلہ نوع ہے، گویا دونوں میں عام وخاص مطلق کی نسبت ہے۔ ''بقر'' عام مطلق ہے اور ''جاموس'' خاص مطلق ہے۔ فقیہ الزمان علامہ عبدالحی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی لکھتے ہیں، ''وَالْجَوَامِيْسُ جَمْعُ جَامُوْسٍ وَهُوَ مُعَرَّبُ گُوْمِيْسٍ وَهُوَ نَوْعٌ مِن أَنْوَاعِ البَقَرِ وَإِسْمُ البَقَرِ يُطْلَقُ عَلَيْهَا إِلاَّ أَنَّ الْجَامُوْسَ أَخَصُّ''۔[2]

کأس اور زُجاجۃ میں فرق

ان دونوں لفظوں کے معنی پیالہ کے ہیں، پھر باہمی فرق یہ ہے کہ ''کأس'' مکمل یا کچھ نہ کچھ بھرے ہوئے پیالے کو کہتے ہیں، اس کا اطلاق خالی پیالے پر نہیں ہوتا۔ وَفِي التَّنْزِيْلِ الْعَزِيْزِ ﴿وَكَأْسٍ مِّنْ مَّعِيْنٍ ۝﴾.[3]

---

[1] ہدایہ: ۲۳۹/۱ [2] حاشیۃ الهداية: ۱۹۰/۱ [3] الواقعة: ۱۸

جب کہ "زُجاجة" خالی پیالہ کو کہتے ہیں۔

عدم اور فقد میں فرق

ان دونوں لفظوں کے معنی کسی چیز کے موجود نہ رہنے کے ہیں، پھر باہمی فرق یہ ہے کہ "فقد" کا اطلاق عام ہے چاہے کسی چیز کا شروع میں وجود نہ ہو یا بعد میں نہ ہو اور "عدم" اس چیز کو کہتے ہیں جس کا شروع سے وجود ہی نہ ہو۔ خلاصہ یہ نکلا کہ "فقد" عام ہے اور "عدم" خاص ہے جس کو عموم وخصوص مطلق کی نسبت سے موسوم کرتے ہیں۔

جائفة اور آمة زخم میں فرق

اِعْلَمُوْا أَنَّ الْجَائِفَةَ وَالْآمَّةَ اِسْمُ جَرَاحَةٍ ثُمَّ الْفَرْقُ بَيْنَهُمَا كَذٰلِكَ يُبَيِّنُ أَنَّ الْجَائِفَةَ هِيَ الْجَرَاحةُ الَّتِيْ وَصَلَتْ إِلَى الْجَوْفِ وَالْآمَّةُ بِمَدِّ الْهَمْزَةِ وتَشْدِيدِ الْمِيْمِ هِيَ الْجَرَاحَةُ الَّتِيْ وَصَلَتْ إِلٰى أُمِّ الرَّأْسِ.

یعنی "جائفه" اور "آمه" دونوں زخم کو کہتے ہیں، پھر باہمی فرق یہ ہے کہ "جائفه" ایسا زخم ہے جو جسم کے ظاہری حصہ سے شروع ہو کر اندرونی پیٹ تک پہنچتا ہے اور "آمه" ایسے زخم کو کہا جاتا ہے جو ظاہری حصہ سے شروع ہو کر دماغ کے مغز تک پہنچتا ہے۔ نیز "جائفه" پیٹ کا زخم ہے اور "آمّه" سر کا زخم ہے۔[1]

شجر اور کلاء میں فرق

لفظِ "شجر" اکثر اس درخت کو کہا جاتا ہے جو ساق یعنی تنے پر کھڑا ہوتا ہے اور کبھی مطلق زمین سے اگنے والی چیزوں کو بھی شجر کہتے ہیں، اس لحاظ سے گھاس، بیل

[1] هدايه: ۲۲۰/۱، حاشيه نمبر: ٦

اور پودے وغیرہ بھی اس میں داخل ہیں اور ''کلاء'' مطلق گھاس کو کہا جاتا ہے۔

خلاصۂ فرق یہ نکلا کہ دونوں میں عام و خاص مطلق کی نسبت ہے۔ ''شجر'' عام مطلق ہے اور ''کلاء'' خاص مطلق ہے اور اس میں دو مادے ہوتے ہیں ایک مادہ انفرادی اور دوسرا مادہ اجتماعی، مادہ انفرادی وہ ہے کہ جہاں صرف شجر صادق آئے اور کلاء صادق نہ آئے جیسے قَوْلُهٗ تَعَالٰى ﴿وَلَا تَقْرَبَا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ ......﴾[1] یہاں آیتِ کریمہ میں صرف درخت ہی مراد ہے گھاس اس میں داخل نہیں، مادہ اجتماعی کی مثال جہاں دونوں صادق آئیں جیسے قَوْلُهٗ تَعَالٰى: ﴿شَجَرٌ فِيْهِ تُسِيْمُوْنَ﴾[2] یہاں ''شجر'' سے درخت اور گھاس دونوں مراد ہیں۔[3]

ثمر، فاکھۃ اور حَبّ میں فرق

ان لفظوں میں فرق یہ ہے کہ لفظِ ''ثمر'' دو معنی کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ ایک معنی مطلق مال وزر کو کہتے ہیں جیسے قرآن میں آیا ہے ﴿وَكَانَ لَهٗ ثَمَرٌ﴾[4] دوسرا معنی یہ ہے کہ درخت کے پھل کو کہتے ہیں، اور ''فاکھۃ'' ہر ایسے میوے اور پھل کو کہا جاتا ہے جو عادۃً غذا کے بعد تفریحاً کھایا جاتا ہے جیسا کہ عرب کا یہی دستور ہے اور ''حَبّ'' بفتح الحاء وتشدید الباء دانے یعنی غلے کو کہا جاتا ہے جیسے گندم، چنا، چاول وغیرہ وغیرہ۔

لفظ بے اور نا اور بلا میں فرق

یہ تینوں فارسی اصطلاح کے حروفِ نفی ہیں اور ان میں فرق یہ ہے کہ لفظِ ''بے'' اسمِ ذات اور مصدر پر داخل ہوتا ہے جیسے بے تاب ......، بے صبر ......، بے وقوف ......، بے تمیز ...... وغیرہ اور لفظِ ''نا'' اسمِ صفت پر داخل ہوتا ہے جیسے نا قابل ......،

---

[1] البقرة: ۳۵ [2] نحل: ۱۰
[3] معارف القران: ۳۲٤/۵ [4] الكهف: ۳٤

نااہل ......، نالائق ...... اور کبھی ''نا'' بھی مصدر پر داخل ہوتا ہے جیسے نافہم، ناانصاف، ناشکر وغیرہ اور لفظِ ''بلا'' محض مصدر پر داخل ہوتا ہے جیسے بلا ضرورت، بلا مکروہ، بلا اکراہ اور بعض نے ''بلا'' حرفِ نفی کو قابلِ ترک لکھا ہے یہ صحیح نہیں، کیوں کہ فصحائے سابقین اور لاحقین کے کلام میں بکثرت اس کے استعمال کی مثالیں ملتی ہیں۔ مثلاً بلا ضرورت، بلا اطلاع وغیرہ۔[1]

خَلْف بسکون اللام، خَلَف بفتح اللام اور خلیفة بالتاء میں فرق

ان تینوں الفاظ کے معنی ایک دوسرے کے قائم مقام، خلیفہ اور نائب بننے کے ہیں، پھر باہمی فرق یہ ہے کہ ''خَلْف'' بسکون اللام اکثر برے خلیفہ کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جو اپنے بڑوں کے طرز کے خلاف برائیوں میں مبتلا ہو اور ''خَلَفْ'' بفتح اللام نیک اور قابل خلیفہ کو کہا جاتا ہے جو اپنے بڑوں کے نقشِ قدم پر چلے اور ان کے مقصد کی تکمیل کرے، اس لفظ کا اکثر استعمال اسی طرح ہے۔ کہیں کہیں اس کے خلاف بھی استعمال ہوتا ہے اور ''خلیفہ'' کا استعمال عام ہے۔ یہ سب الفاظ قرآن میں آئے ہیں قَوْلُهٗ تَعَالٰی ﴿اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً ......﴾[2] ﴿فَخَلَفَ مِنْۢ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ ......﴾[3]

سَراح اور رَواح میں فرق

ان دونوں الفاظ کے معنی جانوروں کو ایک جگہ سے دوسری جگہ لیجانے کے ہیں، پھر باہمی فرق یہ ہے کہ جانوروں کو صبح کے وقت چراگاہ کی طرف لے جانے کو ''سراح'' کہتے ہیں اور شام کو گھر میں واپس لے آنے کو ''رواح'' کہا جاتا ہے اور ان

---

[1] رہبر اردو: ص ۵۲ [2] البقرة: ۳۰ [3] مریم: ۵۹، از معارف القرآن

دونوں مصدر سے مضارع کے صیغے قرآن مجید میں ہیں:

﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِيْنَ تُرِيْحُوْنَ وَحِيْنَ تَسْرَحُوْنَ.﴾[1]

هَزٌّ، أَزٌّ، فَزٌّ اور حَضٌّ میں فرق

ان الفاظ کے معانی عربی لغت میں ایک دوسرے کے قریب ہیں۔ ان کے معنی ہیں کسی کام کے لئے اُبھارنا اور آمادہ کرنا۔ محض خفت و شدت اور کمی و زیادتی کے لحاظ سے ان میں باہمی فرق بیان کیا جاتا ہے۔ چناں چہ لفظ "أَزٌّ" کے معنی پوری قوت اور تدبیر وتحریک کے ذریعہ کسی شخص کو کسی کام کے لئے آمادہ کرنا، بل کہ مجبور کرنا۔ یہ لفظ قرآن مجید میں آیا ہے۔ ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّيٰطِيْنَ عَلَى الْكٰفِرِيْنَ تَؤُزُّهُمْ أَزًّا﴾[2] مطلب آیت کا یہ ہے کہ شیاطین ان کو یعنی کافروں کو اعمالِ بد پر پوری قوت اور تدبیر کے ذریعہ ابھارتے رہتے ہیں، ان کی خوبیاں ان کے دل پر مسلط کردیتے ہیں اور خرابیوں پر نظر نہیں ہونے دیتے۔

بقیہ تینوں الفاظ کے معانی مطلق کسی کام کے لئے ابھارنے کے ہیں۔[3]

وفد اور قاصد میں فرق

ان دونوں لفظوں کے معنی سفیر اور ایلچی کے ہیں۔ باہمی فرق یہ ہے کہ "قاصد" کا مفہوم عام ہے چاہے ایک آدمی ہو یا ایک سے زائد، چاہے وہ کسی امیر یا بادشاہ کے پاس عزت واکرام کے ساتھ جائے یا عزت واکرام کے ساتھ نہ جائے۔ جب کہ "وفد" ایسے آنے والوں کو کہا جاتا ہے جو ایک سے زائد ہوں۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی شرط ہے کہ بڑے بادشاہ یا امیر کے پاس اکرام و اعزاز کے ساتھ جائے۔ اس معنی کے لحاظ سے قرآن کریم میں متقی کی شان میں یہ لفظ استعمال کیا گیا

---

[1] النحل: ٦ [2] مریم: ٨٣

[3] معارف القرآن: ٥٦/٦

ہے۔ ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِيْنَ اِلَى الرَّحْمٰنِ وَفْدًا ۝﴾[1] خلاصہ یہ نکلا کہ ''قاصد'' عام ہے اور ''وفد'' خاص ہے جس کو عام و خاص مطلق کی نسبت سے تعبیر کرتے ہیں۔[2]

عصاء اور منساۃ میں فرق

ان دونوں الفاظ کے معنی لاٹھی کے ہیں، پھر باہمی فرق یہ ہے۔

❶ بعض حضرات نے فرمایا کہ ''عصا'' عربی زبان کا لفظ ہے اور ''منساۃ'' دراصل حبشی زبان کا لفظ ہے، پھر عربی زبان میں استعمال ہونے لگا۔ دونوں کا مصداق ایک ہی ہے۔

❷ بعض حضرات نے فرمایا کہ ''منساۃ'' عربی لفظ ہے اور اسمِ آلہ کا صیغہ ہے اور ''نسأً'' سے مشتق ہے جس کا معنی ہے ہٹانا، چوں کہ یہ راستے سے چیزوں کو ہٹاتا ہے۔ اس لئے ''عصا'' کو بھی ''منساۃ'' کے معنی میں لینا صحیح ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ ''عصا'' مطلق لاٹھی کو کہتے ہیں، خواہ وہ مضر چیزوں کو دور کرنے کی غرض سے تیار کی گئی ہو یا نہ ہو اور ''منساۃ'' خاص اس لاٹھی کو کہا جاتا ہے جو تکلیف دہ چیزوں کو دور کرنے کی غرض سے لی گئی ہو۔ یہ دونوں الفاظ قرآن شریف میں وارد ہوئے ہیں۔ ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِيْنِكَ يَامُوْسٰى ۝ قَالَ هِيَ عَصَايَ ج﴾[3] ﴿فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَادَلَّهُمْ عَلٰى مَوْتِهٖ اِلَّا دَآبَّةُ الْاَرْضِ تَاْكُلُ مِنْسَاَتَهٗ ج﴾[4]

مریض اور سقیم میں فرق

ان دونوں الفاظ کے معنی بیمار کے ہیں، پھر باہمی فرق یہ ہے کہ ''مریض'' کا اطلاق مطلق بیمار پر ہوتا ہے، عام ہے کہ وہ بیمار شدید ہو یا خفیف اور ''سقیم'' کا

---

[1] مریم: ۸۵
[2] معارف القرآن: ۶/۵۶
[3] طٰہٰ: ۱۷، ۱۸
[4] سبا: ۱۴، از معارف القرآن: ۷/۲۷۳

اطلاق خفیف اور ہلکے سے بیمار پر ہوتا ہے اور اس کا مفہوم اردو زبان میں ناساز طبیعت سے ادا کیا جاتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ "مریض" کا مفہوم و اطلاق عام ہے اور "سقیم" کا مفہوم و اطلاق خاص ہے جس کو عام و خاص مطلق کی نسبت سے موسوم کرتے ہیں۔ یہ دونوں الفاظ بھی قرآن مجید میں آئے ہیں۔ کَمَا فِیْ قَوْلِہٖ تَعَالٰی ﴿فَقَالَ اِنِّیْ سَقِیْمٌ ۝﴾[1] ﴿وَلَا عَلَی الْمَرِیْضِ حَرَجٌ ۝﴾[2]

معاملہ اور معاہدہ میں فرق

"معاملہ" کا اطلاق ایسے کام پر ہوتا ہے جس میں دو شخص یا دو فریق کے درمیان ایسا کام طے ہو جائے جس کام کا گزشتہ یا آئندہ یا حال سے تعلق ہو۔ جیسے لین دین، خرید و فروخت، نکاح، شرکت، اجارہ، ہبہ، عاریت، ادھار، قرض وغیرہ ...... اور "معاہدہ" کا اطلاق ایسے کام پر ہوتا ہے جس میں دو فریق نے آئندہ زمانے میں کوئی کام کرنے یا چھوڑنے کی پابندی ایک دوسرے پر ڈالی ہو اور دونوں فریق متفق ہو کر اس کے پابند ہو گئے ہوں۔ خلاصہ یہ نکلا کہ "معاملہ" عام ہے اور "معاہدہ" خاص ہے جس کو عموم و خصوص مطلق کی نسبت سے تعبیر کرتے ہیں۔

فَائِدَۃ: امام راغب اصفہانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے فرمایا کہ معاہدات کی ابتدائی تین قسمیں ہیں۔

1. ایک وہ معاہدہ جو انسان کا رب العالمین کے ساتھ ہے۔ مثلاً ایمان و اطاعت کا عہد یا حلال و حرام کی پابندی کا عہد۔
2. دوسرا وہ معاہدہ جو ایک انسان کا خود اپنے نفس کے ساتھ ہے جیسے کسی چیز کی نذر اپنے ذمہ مان کر یا حلف کر کے کوئی چیز اپنے ذمہ پر لازم کر لے۔
3. تیسرا وہ معاہدہ جو ایک انسان کا دوسرے انسان کے ساتھ ہے۔ اس تیسری قسم

---

[1] صٰفّٰت: ۸۹ [2] نور: ٦١، از معارف القرآن: ٤٥٣/٧

میں وہ تمام معاہدات شامل ہیں جو دو شخصوں یا دو جماعتوں یا دو حکومتوں کے درمیان ہوتے ہیں۔ حکومتوں کے بین العالمی معاہدات یا باہمی سمجھوتے، جماعتوں کے باہمی عہد و میثاق اور دو انسانوں کے درمیان ہر طرح کے معاملات نکاح، تجارت، شرکت، اجارہ، ہبہ وغیرہ ان تمام معاہدات میں جو جائز شرطیں باہم طے ہوجائیں۔ اس آیت کریمہ ﴿يَآ أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْٓا أَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ[1]﴾ کی رو سے اس کی پابندی ہر فریق پر لازم و واجب ہے اور جائز کی قید اس لئے لگائی کہ خلافِ شرع شرط لگانا یا اس کا قبول کرنا کسی کے لئے جائز نہیں۔ یہ بھی جان لینا چاہئے کہ یہاں مندرجہ بالا آیتِ کریمہ میں لفظ عقود آیا جو عقد کی جمع ہے۔ جس کے لفظی معنی باندھنے کے ہیں۔ امام تفسیر ابن جریر رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے مفسرین صحابہ و تابعین کا اجماع نقل کیا ہے کہ یہاں آیتِ کریمہ میں عقد سے مراد وہ معاہدہ ہے جو دو شخص یا دو جماعت میں باندھا جائے۔ امام جصاص رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے بھی فرمایا کہ عقد، عہد، معاہدہ سب ایک ہی معنی کے مترادف الفاظ ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اصطلاحِ شرع میں عقدِ نکاح اور عقدِ بیع وغیرہ کثیر الاستعمال ہے۔[2]

جزا اور نکال میں فرق

جزا کا اطلاق مطلق سزا پر ہوتا ہے اور لفظِ نکال کے معنی لغتِ عربی میں اس سزا کو کہتے ہیں جس کو دیکھ کر دوسروں کو بھی سبق ملے۔ جیسے قصاص، حدِ سرقہ اور ڈاکہ کی سزا۔ زنا کی سزا، جھوٹی تہمت کی سزا، شراب نوشی کی سزا وغیرہ۔ یہ دونوں الفاظ قرآن شریف میں آئے ہیں۔ کما فی قولہ تعالیٰ ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْٓا أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللّٰهِ ؕ وَاللّٰهُ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ[3]﴾ یعنی چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت کے ہاتھ کاٹ دو، ان کے کردار کے بدلہ میں اور اللہ زبردست حکمت والا ہے۔ خلاصہ یہ نکلا کہ جزاء عام ہے اور نکال خاص ہے۔

---

[1] المائدہ: ۱ [2] ملخصًا از معارف القرآن: ۱۲/۳ [3] المائدہ: ۳۸

فائدۃ: یہاں کئی باتیں قابل غور ہیں:

❶ قرآنی احکام میں خطاب عام طور پر مردوں کو ہوا ہے اور عورتیں بھی تبعاً شامل ہوتی ہیں۔ نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج اور جملہ احکامِ قرآن وسنت کا یہی اصول ہے۔ لیکن چوری کی سزا اور زنا کی سزا میں صرف مردوں کے ذکر پر اکتفا نہیں فرمایا بل کہ دونوں صنفوں کو الگ الگ ذکر کر کے حکم دیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں معاملہ حدود ہیں۔ جس میں ذرا سا بھی شبہ پڑ جائے تو ساقط ہو جاتا ہے۔ اس لئے عورتوں کے لئے ضمنی خطاب پر اکتفاء نہیں فرمایا بل کہ تصریح کے ساتھ ذکر فرمایا۔

❷ چوری میں جو الفاظ قرآنِ کریم میں آئے ہیں وہی زنا کی سزا میں ہیں مگر چوری کے معاملہ میں مرد کا ذکر پہلے، عورت کا بعد میں ہے اور زنا میں اس کے برعکس عورت کا ذکر پہلے کیا گیا ہے۔ جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد چوری کی سزا میں السارق والسارقة اور زنا کی سزا میں الزانية والزاني اس عکسِ ترتیب کی حکمتیں مفسرین حضرات نے کئی لکھی ہیں۔ ان میں زیادہ دل کو لگنے والی بات یہ ہے کہ چوری کا جرم مرد کے لئے عورت کی نسبت زیادہ شدید ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو کسبِ معاش کی وہ قوت بخشی جو عورت کو حاصل نہیں ہے۔ اس پر کسبِ معاش کے اتنے دروازے کھلے ہونے کے باوجود چوری کے ذلیل جرم میں مبتلا ہے۔ یہ اس کے جرم کو بڑھا دیتا ہے اور زنا کے معاملہ میں عورت کو حق تعالیٰ نے طبعی شرم وحیاء کے ساتھ گھر کا محفوظ ماحول بخشا ہے پھر ان سب چیزوں کے ہوتے ہوئے اس بے حیائی پر اترنا اس کے لئے نہایت شدید جرم ہے۔ اس لئے چوری میں مرد کا ذکر مقدم ہے اور زنا میں عورت کا۔

❸ شریعتِ مطہرہ کے اندر پانچ جرائم کی سزائیں متعین ہیں۔ ان میں چار قرآنِ کریم نے خود مقرر اور متعین کردی ہیں۔ جن کو شرعی اصطلاح میں حد کہا جاتا ہے۔ مثلاً ڈاکہ کی سزا دایاں ہاتھ اور بایاں پیر۔ چوری کی سزا دایاں ہاتھ پہنچے پر سے کاٹنا۔ زنا

کی سزا بعض صورتوں میں سو کوڑے لگانا اور بعض میں سنگسار کر کے قتل کر دینا۔ زنا کی جھوٹی تہمت کسی پر لگانے کی سزا اسّی ۸۰ کوڑے مارنا۔ پانچویں حد شرعی شراب پینے کی ہے جو باجماع صحابۂ کرام رضوان اللہ علیہم اسّی کوڑے مقرر کئے ہیں۔ یہ اسلامی سزائے شرعیہ کے سخت احکام ہیں۔ ظاہری نظر میں یہ شرافت انسانی اور اکرم المخلوقات ہونے کے منافی ہیں۔ یہاں تک کہ اہلِ یورپ اور ان کی تعلیم وتہذیب سے متاثر لوگوں کا عام اعتراض یہ ہے کہ یہ سزائیں سخت ہیں اور بعض ناعاقبت اندیش لوگ یہ کہنے سے بھی باز نہیں رہتے کہ یہ سزائیں وحشیانہ اور شرافتِ انسانی کے خلاف ہیں۔

یاد رکھئے احکامِ شرعیہ ہرگز خلاف عقل نہیں۔ بل کہ مافوق العقل ہے۔ فِعْلُ الْحَكِيْمِ لَا يَخْلُوْ عَنِ الْحِكْمَةِ ہے۔ اگرچہ ہمارا دماغ وہاں تک پہنچ نہیں سکتا جس طرح باری تعالیٰ مالکِ مطلق اور قادر مطلق ہے اسی طرح حکیم مطلق بھی ہیں۔ جس طرح ان کی قدرت وسلطنت کا احاطہ کوئی انسانی طاقت نہیں کرسکتی اسی طرح ان کی حکمتوں کا پورا احاطہ بھی انسانی دماغ نہیں کرسکتا۔ شریعت کے خلافِ عقل نہ ہونے کی وجہ اگر اصول کے ساتھ غور وفکر کیا جائے تو بقدرِ کفایت حکمت وعلت بھی سمجھ میں آتی ہے۔ جس سے قلوب مزید مطمئن ہوجاتے ہیں۔ اب اسلام میں مذکورہ پانچ جرائم کی سزائیں اتنی سخت کیوں ہیں اور وجہ اور حکمت کیا ہے؟ استاذ شفیق مولانا ابواحمد صاحب مدظلہ نے ایک مرتبہ تقریر کے دوران فرمایا کہ مذکورہ پانچ امور فطرۃً ایسے ہیں کہ کسی کو ان میں سے کسی ایک کی عادت پڑ گئی ہو تو اس سے توبہ کر کے باز آجانا نہایت ہی مشکل ہے بل کہ عادۃً ناممکن کی جگہ میں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ شریعت نے بھی ان کی سزائیں سخت سے سخت تجویز کی ہیں تا کہ دوسرے لوگ سبق لے کر ان امور کے اِرتکاب سے بالکل اِحتراز اور اِجتناب کریں۔[1]

---

[1] معارف القران ملخصًا بتغير يسير: ۱۲۹/۳

اِکمال و اِتمام میں فرق

یہ دونوں لفظ بظاہر ایک دوسرے کے ہم معنی اور مرادف سمجھے جاتے ہیں لیکن درحقیقت ان دونوں کے مفہوم میں ایک فرق ہے۔ جس کو مفردات القرآن میں امام راغب اصفہانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے اس طرح بیان فرمایا ہے کہ کسی چیز کا اکمال اور تکمیل اس کو کہتے ہیں کہ اس چیز کی وجہ سے جو غرض اور مقصود تھا اس کا پورا ہوجانا اور اتمام کے معنی یہ ہیں کہ اس چیز کی وجہ سے کسی دوسری چیز کی ضرورت اور حاجت نہ رہنا۔

۲ اتمام باعتبار اجزاء اور اکمال باعتبار اوصاف کے ہوتا ہے یہ دونوں الفاظ قرآن مجید میں آئے ہیں۔ ﴿اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِیْ وَرَضِیْتُ لَکُمُ الْاِسْلَامَ دِیْنًا ط﴾[1] اکمالِ دین کا حاصل یہ ہوا کہ قانونِ الٰہی اور احکامِ دین کے اس دنیا میں بھیجنے کا جو مقصد تھا وہ آج پورا کر دیا گیا اور اتمامِ نعمت کا مطلب یہ ہوا کہ اب مسلمان کسی کے محتاج نہیں۔ ان کو خود حق تعالیٰ شانہ نے غلبہ، قوت اور اقتدار عطا فرمادیا جس کے ذریعہ وہ اس دین کے احکام کو جاری اور نافذ کرسکیں۔[2]

دخول اور ولوج میں فرق

لفظِ دخول کا اطلاق عام ہے۔ چاہے مدخل یعنی داخل ہونے کی جگہ کشادہ ہو یا تنگ اور لفظ ولوج کے معنی صرف تنگ جگہ میں گھسنے کے ہیں۔ خلاصہ یہ نکلا کہ دونوں کے معنی کسی جگہ گھسنے کے ہیں پھر باہمی فرق یہ ہے اول عام ہے۔ ثانی تنگ جگہ کے ساتھ خاص ہے۔ جس کو عام وخاص مطلق کی نسبت سے تعبیر کرتے ہیں اور لفظِ ولوج قرآنِ مجید میں آیا ہے۔ ﴿وَلَا یَدْخُلُوْنَ الْجَنَّۃَ حَتّٰی یَلِجَ الْجَمَلُ فِیْ سَمِّ

---

[1] المائدہ: ۳ [2] انتخاب از معارف القرآن: ۳۷/۳

الْخِیَاط﴾[1] یعنی کافر اس وقت تک جنت میں داخل نہیں ہوسکتے جب تک اونٹ (جیسا بڑا جانور) سوئی کے ناکے میں داخل نہ ہوجائے۔ یہاں باری تعالیٰ نے وَلَا یَلِجُوْنَ الْجَنَّۃَ نہیں فرمایا کیوں کہ جنت تنگ جگہ نہیں بل کہ بہت کشادہ جگہ ہے اور سوئی کا ناکہ بہت تنگ جگہ ہے۔ عام و خاص مطلق میں دو مثالیں ہوتی ہیں۔ ان میں ایک ایسی مثال ہونی چاہیے جو دونوں کو شامل ہو۔ وہ مثال یہ ہے کہ لفظِ جماع کو فقہائے کرام دخول سے تعبیر کرتے ہیں اور ولوج سے بھی اور ایک مثال ایسی ہونی چاہیے کہ صرف عام صادق آئے جیسا کہ جنت کے لئے دخول کا لفظ لایا گیا اور ولوج نہیں لیا گیا۔[2]

وصیلہ لفظِ صاد اور وسیلہ لفظِ سین میں فرق

لفظِ وصیلہ وَصل مصدر سے مشتق ہے اور لفظ وسیلہ وَسل مصدر سے مشتق ہے۔ دونوں کے معنی ملنے اور جوڑنے کے ہیں۔ تقریباً یہ دونوں لفظ ایک ہی معنی میں آتے ہیں پھر باہمی فرق یہ ہے کہ وصل بالصاد مطلق ملنے اور جوڑنے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور وسل بالسین رغبت اور محبت کے ساتھ ملنے اور جوڑنے کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ صحاح، جواہر اور مفردات القرآن میں اس کی تصریح موجود ہے۔ ظاہر ہے کہ جب دونوں کے مشتق منہ میں فرق ہے تو مشتق میں بھی ضرور فرق ہوگا۔ اس لئے صاد کے ساتھ وصیلہ ہر اس چیز کو کہا جاتا ہے جو دو چیزوں کے درمیان میل اور جوڑ پیدا کردے۔ خواہ وہ میل اور جوڑ رغبت اور محبت سے ہو یا کسی دوسری صورت سے ہو اور سین کے ساتھ لفظِ وسیلہ کے معنی اس چیز کے ہیں جو کسی کو کسی دوسرے سے محبت و رغبت کے ساتھ ملادے اور یہ لفظ قرآن مجید میں بھی استعمال ہوا ہے۔ ﴿یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَابْتَغُوْٓا اِلَیْهِ الْوَسِیْلَةَ﴾[3] اور حدیث شریف

[1] اعراف: ۴۰ [2] ماخوذ از معدن الحقائق و معارف القرآن: ۵۶۰/۳

[3] المائدۃ: ۳۵

میں اذان کے بعد کی دعا میں بھی مُحَمَّدَنِ الْوَسِیْلَۃَ آیا ہے۔[1]

دابّۃ، صید، بہیمۃ اور انعام میں فرق

دابۃ لغت میں ہر اس چیز کو کہتے ہیں جو اپنے اختیار سے چلنے اور حرکت کرنے والی ہو پھر اس معنی سے نقل کر کے یہ لفظ صرف (چوپایہ) جانور کے لئے استعمال ہونے لگا جس کو اصطلاح میں منقولِ عرفی کہا جاتا ہے اور صید اس جانور کو کہا جاتا ہے جس کو شکار کیا جاتا ہے۔ جیسے ہرن، سور، جنگلی بکری اور پرندہ مثلاً فاختہ، جنگلی مرغی، بطخ، کوا وغیرہ اور خشکی میں زندگی گزارنے والا ہونا شرط ہے۔ پانی کے حلال جانور کو دابۃ نہیں کہا جاتا ہے۔

لفظِ بہیمہ انسان، جنات اور فرشتے کے علاوہ ہر جان دار کو کہا جاتا ہے اور بعض حضرات نے فرمایا کہ لفظِ بہیمہ صرف چوپایہ (جانور) کو کہا جاتا ہے اور انعام نعم کی جمع ہے اور اَنعام صرف پالتو جانور جیسے اونٹ، گائے، بھینس، بکری وغیرہ ہی کو کہا جاتا ہے۔

خلاصہ یہ نکلا کہ بہائم سب سے عام ہے اور اَنعام سب سے خاص ہے اور دابّۃ لغوی معنی کے اعتبار سے ان سب سے عام ہے کیوں کہ ان میں انسان، فرشتے، جنات بھی شامل ہیں اور دابۃ معنی منقولی کے اعتبار سے بہائم سے خاص اور اَنعام سے عام ہے اور بعض حضرات کے نزدیک بہائم کا مرادف ہے اور اَنعام سے خاص ہے۔

فائدہ مہمہ: لفظِ بہیمہ کی جمع بہائم ہے کیوں کہ یہ لفظ بہم سے مشتق ہے۔ بہیمہ کو بہیمہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ ان کی بولی کو لوگ عادۃً نہیں سمجھتے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کا کلام اور مراد لوگوں پر مبہم رہتی ہے اور امام شعرانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے فرمایا کہ بہیمہ کو بہیمہ اس لئے نہیں کہتے کہ اس کو عقل نہیں اور عقل کی باتیں اس پر مبہم رہتی ہیں

[1] لسان العرب مفرداتِ راغب از معارف القرآن: ۱۲۶/۳

جیسا کہ لوگوں کا عام خیال ہے بل کہ حقیقت یہ ہے کہ عقل اور ادراک سے کوئی جان دار بل کہ شجر و حجر بھی خالی نہیں۔ ہاں درجات کا فرق ضرور ہے۔ ان چیزوں میں اتنی عقل نہیں ہے جتنی انسانوں میں ہے۔ اس لئے انسان کو احکام کا مکلف بنایا گیا ہے۔ جانوروں کو مکلف نہیں بنایا گیا ورنہ اپنی ضروریاتِ زندگی کی حد تک ہر جانور بل کہ ہر شجر و حجر کو حق تعالیٰ شانہ نے عقل و ادراک بخشا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہر چیز اللہ تعالیٰ کی تسبیح کرتی ہے۔ ﴿وَإِنْ مِّنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهٖ﴾[1] عقل نہ ہوتی تو اپنے خالق و مالک کو کس طرح پہچانتی اور کس طرح تسبیح کرتی۔ امام شعرانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے مطلب کا خلاصہ یہ ہے کہ بہیمہ کو بہیمہ اس لئے نہیں کہتے کہ ان کی بے عقلی کے سبب معلومات اس پر مبہم رہتی ہیں بل کہ اس لئے کہ اس کی بولی لوگ نہیں سمجھتے ہیں۔ اس کا کام لوگوں پر مبہم رہتا ہے اور الفاظِ مذکورہ قرآن کریم میں وارد ہوئے ہیں۔ ﴿وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِي الْأَرْضِ ......﴾[2] ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ ......﴾[3] ﴿غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ ......﴾[4]

وصیت[5] اور نصیحت میں فرق

ان دونوں الفاظ کے معنی ایک ہی ہیں یعنی ہر اس چیز کو کہا جاتا ہے جس کے کرنے کا حکم دیا جائے، خواہ زندگی میں یا بعد الموت، لیکن عرف میں دونوں میں فرق ہے، ''نصیحت'' ہر اس کام کو کہا جاتا ہے جس کے کرنے کا حکم زندگی میں ہو اور ''وصیت'' اس کام کو کہا جاتا ہے جس کے کرنے کا حکم بعد الموت ہو۔ اس معنی کے لحاظ سے کتبِ فقہ میں ''کتاب الوصایا'' پائی جاتی ہے نہ کہ ''کتاب النصائح''۔ اس

[1] الاسراء:٤٤ [2] هود:٦ [3] المائدة:١

[4] المائدة:١، از معارف القرآن: ١٣/٣

[5] ہمارے ادارے کی ایک کتاب ''طریقۂ وصیت'' کے نام سے شائع ہو چکی ہے، اس کا آپ مطالعہ کیجئے، اور اپنے دوستوں اور رشتہ داروں میں اس کا تعارف کروائیے، اور خود بھی اپنی وصیت لکھ لیجئے۔ (از ناشر)

معنی کے لحاظ سے دونوں میں تباین کی نسبت کہی جاسکتی ہے۔[1]

انفال، غنیمۃ اور فیٔ میں فرق

لفظِ ''انفال'' نفل کی جمع ہے جس کے معنی فضل وانعام کے ہیں۔ نفلی نماز، روزہ اور صدقہ کو بھی نفل اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ کسی کے ذمہ لازم وواجب نہیں اور یہ لفظ غنیمت کے لئے بھی بولا جاتا ہے جو کفار سے بوقت جہاد حاصل ہوتا ہے۔ قرآن کریم میں اس معنی کے لئے تین لفظ آئے ہیں۔ ① انفال جیسے ﴿يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْاَنْفَالِ ......﴾[2] ② غنیمۃ ﴿وَاعْلَمُوْا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ ......﴾[3] ③ فیٔ جیسے ﴿وَمَا اَفَآءَ اللّٰهُ ......﴾[4] اور تینوں کے معنیٰ تھوڑے تھوڑے فرق کے ساتھ مختلف ہیں۔ فرقِ قلیل ہونے کی وجہ سے بعض اوقات ایک لفظ دوسرے کی جگہ مطلقاً مالِ غنیمت کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ غنیمت عموماً اس مال کو کہتے ہیں جو جہاد کے ذریعہ فریقِ مخالف سے حاصل ہو اور لفظِ فیٔ اس مال کو کہتے ہیں جو بغیر قتال کے کفار سے ملے خواہ وہ چھوڑ کر بھاگ جائیں یا رضامندی سے دے دینا قبول کریں اور نفل اور انفال کا لفظ اکثر اِس انعام کو بولا جاتا ہے جو امیرِ جہاد کسی خاص مجاہد کو اس کی کارگذاری کے صلہ میں غنیمت کے حصے کے علاوہ بطور انعام عطا کرے اور کبھی مطلقاً مالِ غنیمت کو نفل اور انفال کے لفظ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ حاصلِ فرق یہ نکلا کہ مالِ غنیمت وہ مال ہے جو جہاد کے ذریعہ ہاتھ آئے اور مالِ فیٔ وہ مال ہے جو بغیر قتال وجہاد ہاتھ آئے اور لفظِ انفال دونوں کے لئے بھی عام ہے اور خاص اس انعام کو بھی کہتے ہیں جو کسی مجاہد کو امیرِ جہاد عطا کرے۔

فائدہ: اس سلسلے میں مجاہدین کو انعام دینے کی چار صورتیں آں حضرت ﷺ کے عہد سے رائج ہیں۔

---

[1] معارف القرآن [2] انفال:۱ [3] انفال:۴۱ [4] الحشر:۶

❶ ایک یہ کہ یہ اعلان فرمادیں کہ جو شخص کسی مخالف کو قتل کرے تو جو سامان مقتول سے حاصل ہو وہ اسی کا ہے جس نے قتل کیا یہ مال غنیمت میں جمع نہ کیا جائے گا۔ جیسے حدیث میں آیا ہے۔ مَنْ قَتَلَ قَتِيْلاً فَلَهُ سَلَبُهُ۔[1]

❷ دوسرا یہ کہ بڑے لشکر میں سے کوئی جماعت الگ کر کے کسی خاص جانب کے لئے مقرر کی جائے اور یہ حکم دیا جائے کہ اس جانب سے جو مالِ غنیمت حاصل ہو وہ اسی خاص جماعت کا ہوگا جو وہاں گئی ہے صرف اتنا کرنا ہوگا اس مال سے پانچواں حصہ عام مسلمانوں کی ضرورت کے لئے بیت المال میں جمع کیا جائے گا۔

❸ تیسرے یہ کہ پانچواں حصہ جو بیت المال میں جمع کیا جاتا ہے اس میں سے کسی خاص غازی کو اس کی ممتاز کارگذاری کے صلہ میں امیر کی صواب دید کے مطابق دیا جائے۔

❹ چوتھے یہ کہ پورے مالِ غنیمت میں سے کچھ حصہ الگ کر کے خدمت پیشہ لوگوں کو بطور انعام دیا جائے جو مجاہدین کے گھوڑوں وغیرہ کی نگہداشت کرتے ہیں اور ان کے کاموں میں مدد کرتے ہیں۔[2]

احمق اور سفیہ میں فرق

احمق بمعنی بے وقوف اس کی جمع حمقاء آتی ہے۔ جیسے کسی صحابی (حذیفۃ بن الیمان) رَضِيَ اللهُ تَعَالٰى عَنْهُ کا قول مشہور ہے: أَأَتْرُكُ سُنَّةَ حَبِيْبِيْ لِهٰؤُلَاءِ الْحُمَقَاءِ اسی طرح سفیہ کے معنی بھی بے وقوف کے ہیں۔ جمع سفہاء آتی ہے کما فی التنزیل العزیز ﴿سَيَقُوْلُ السُّفَهَآءُ﴾[3] غرض دونوں الفاظ کے معنی بے عقل و بے وقوف کے ہیں پھر باہمی فرق یہ ہے کہ احمق اس بے وقوف کو کہتے ہیں جس کے کام میں کوئی نہ کوئی غرض تو ہوتی ہے لیکن کم فہمی اور بے وقوفی سے وہ حصولِ غرض

[1] مسند احمد: ۳۰۶/۵، رقم: ۲۲۱۰۱

[2] ابن کثیر: ص۵۶۶، الانفال: ۱ [3] بقرہ: ۱۴۲

پر اکثر قادر نہیں ہوتا۔ اور سفیہ اس بے وقوف کو کہتے ہیں جس کے کام میں کوئی غرض وغایت ہی نہیں ہوتی یا غرض وغایت تو ہو لیکن حصول ناممکن ہے۔ جیسے چھوٹے بچے اور پاگل کے کام ایسے ہوتے ہیں چناں چہ ایک مرتبہ میرا ایک چھوٹا بھانجا رو رہا تھا۔ بلیغ تحقیق سے معلوم ہوا کہ مرغی کا دودھ پینے کے لئے رو رہا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کی غرض کا وجود ممکن ہی نہیں۔[1]

شاب اور فتٰی میں فرق

ان دونوں کے معنی عربی اصطلاح میں جوان کے ہیں۔ دونوں میں باہم کوئی معنوی فرق نہیں البتہ استعمال کی رو سے ایک خاص فرق یہ نکلتا ہے کہ لفظِ فتٰی کو جب کسی خاص شخص کی طرف مضاف یعنی منسوب کر کے استعمال کیا جاتا ہے تو اس وقت جوان کے معنی نہیں رہتے ہیں بل کہ اس کا خادم مراد ہوتا ہے۔ کیوں کہ خدمت گار اکثر قوی جوان دیکھ کر رکھا جاتا ہے جو ہر کام انجام دے سکے اور نوکر اور خادم کو جوان کے نام سے پکارنا اسلام کا حسنِ ادب ہے کہ نوکروں کو بھی غلام یا نوکر کہہ کر نہ پکارو، بل کہ اچھے لقب سے پکارو۔ جیسے قرآن کریم میں آیا ہے۔ ﴿اِذْ قَالَ مُوسٰی لِفَتٰهُ ......[2]﴾ اس جگہ فتی کی نسبت حضرت موسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام کی طرف ہے۔ اس سے مراد حضرت موسیٰ علیہ السلام کے خادم حضرت یوشع بن نون علیہ الصلاۃ والسلام ہیں۔[3]

مسجد بکسر الجیم اور المسجد بفتح الجیم میں فرق

اَلْمَسْجِدُ مِنَ الْاَلْفَاظِ الَّتِيْ جَاءَ تْ عَلَى الْمَفْعِلِ بِالْكَسْرِ وَيَجُوْزُ فِيْهَا الْفَتْحُ عَلَى الْقِيَاسِ فَالْفُقَهَاءُ إِذَا قَالُوْا بِالْفَتْحِ اَیْ بِفَتْحِ الْجِيْمِ

---

[1] مستفاد حاشیہ ہدایہ نقلاً عن الغایۃ
[2] کہف: ٦٠
[3] معارف القرآن: ٥/٦٠٥

أَرَادُوْا مَوْضِعَ السُّجُوْدِ وَإِنْ قَالُوْا بِالْكَسْرِ أَرَادُوا الْمَعْنَى الْمَشْهُوْرَ (وَهُوَ بَيْتُ الَّذِيْ وُقِفَ وأُعِدَّ لِلصَّلٰوةِ وَالْجَمَاعَاةِ) فَإِنَّهُمْ لَمْ يَجِدُوا الْكَسْرَ وَهُوَ خِلَافُ الْقِيَاسِ إِلَّا فِي الْمَعْنَى الْمَشْهُوْرِ فَفِي الْمَعْنَى الْأَوَّلِ (هُوَ مَوْضِعُ السُّجُوْدِ) اِسْتَمَرُّوْا عَلَى الْقِيَاسِ.[1]

یعنی لفظ ''مسجد'' ان الفاظ میں سے ہے جو کہ مفعل بکسر العین کے وزن پر آیا ہے اور باب نَصَرَ سے ہونے کی وجہ سے قیاساً بفتح العین بھی جائز ہے سو فقہائے کرام بفتح الجیم سے صرف سجدہ کی جگہ مراد لیتے ہیں اور جب بکسر الجیم ہو تو معنی مشہور یعنی وہ گھر جس کی چار دیواری نماز پڑھنے کے لئے وقف کی جاتی ہے مراد لیتے ہیں، کیوں کہ فقہائے کرام نے بکسر الجیم خلافِ قیاس صرف اسی معنی مشہور میں پایا ہے۔ پہلے معنی (موضع السجود) قیاس کے مطابق ہیں۔

محاربہ اور مقاتلہ میں فرق

دونوں الفاظ بابِ مفاعلہ کے مصدر ہیں اگرچہ بابِ مفاعلہ کی ایک خاصیت یہ بھی ہے کہ یہ باب شرکت کے لئے آتا ہے مگر یہاں لفظِ محاربہ اس خاصیت سے خالی ہے بل کہ اصل (مشتق منہ) حَرْبٌ کے معنی میں ہے۔ جس کے اصلی معنی سلب کرنے اور چھین لینے کے ہیں اور محاورات میں یہ لفظ سلم کے بالمقابل استعمال ہوتا ہے۔ جس کے معنی امن اور سلامتی کے ہیں تو معلوم ہوا کہ حرب کے معنی ومفہوم بدامنی پھیلانا ہیں۔ اس کی مختلف صورتیں ہوسکتی ہیں۔ رہزنی، ڈاکہ، بغاوت اور حملہ کرنے سے قتل وخونریزی تک اس لفظ کے مفہوم میں شامل ہیں۔

اور لفظِ مقاتلہ قتل سے مشتق ہے جس کے معنی باہمی قتل وقتال کرنا۔ یہ لفظ فقط خون ریزی، لڑائی کے لئے بولا جاتا ہے گو کوئی قتل ہو یا نہ ہو اگرچہ ضمناً مال بھی لوٹا

---

[1] شرح الوقاية: ١/١٩٣

جائے خلاصہ یہ نکلا کہ لفظِ محاربہ عام ہے اور لفظِ مقاتلہ خاص ہے۔ جس کو عموم و خصوص کی نسبت سے موسوم کرتے ہیں۔

وعدہ اور عہد میں فرق

عہد اس قول کا نام ہے جو فریقین کے درمیان باہمی بات چیت سے طے ہوتا ہے۔ جس پر جانبین کو قائم رہنا ضروری ہوتا ہے بخلاف وعدہ کے کہ وہ صرف جانب واحد سے ہوتا ہے یعنی عہد خاص ہے اور وعدہ عام ہے۔ یعنی ہر عہد، وعدہ میں شامل ہے اور اس کا عکس نہیں یعنی ہر وعدہ، عہد میں داخل نہیں۔

خلاصہ یہ ہوا کہ دونوں میں عام و خاص مطلق کی نسبت ہے۔ وعدہ عام مطلق ہے اور عہد خاص مطلق ہے۔

فائدۂ مہمہ: چوں کہ عہد میں مضبوطی زیادہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایفائے عہد کی شان میں قرآن و حدیث میں بہت تاکید آئی ہے۔ چناں چہ ایک آیتِ شریفہ میں عہد کی خلاف ورزی کرنے والے پر پانچ وعیدیں مذکور ہیں وہ یہ ہیں۔ ﴿اِنَّ الَّذِيْنَ يَشْتَرُوْنَ بِعَهْدِ اللّٰهِ وَاَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيْلًا﴾[1]۔

1. ان کے لئے جنت کی نعمتوں سے کچھ نہیں ملے گا۔
2. اللہ تعالیٰ ان سے خوشی کی بات نہیں کریں گے۔
3. اللہ تعالیٰ ان کی طرف قیامت کے دن رحمت کی نظر سے نہیں دیکھیں گے۔
4. اللہ تعالیٰ ان کے گناہ کو معاف نہیں کریں گے کیوں کہ عہد کی خلاف ورزی سے بندہ کی حق تلفی ہوئی ہے اور بندوں کے حقوق کو اللہ تعالیٰ معاف نہیں کریں گے۔
5. ان کے لئے دردناک عذاب ہوگا۔[2]

---

[1] آل عمران: ۷۷

[2] ماخوذ از معارف القرآن: ۲/۹٤

بأساء اور ضرّاء میں فرق

ان دونوں الفاظ میں فرق یہ ہے کہ بأساء کے معنی فقر و فاقہ کے ساتھ نقصان ہونا اور ضرّاء کے معنی بیماری اور مرض کے ساتھ نقصان ہونا۔ جیسا کہ حضرت ایوب علیہ الصلاۃ والسلام کی دعا میں ہے: ﴿رَبِّ اَنِّی مَسَّنِیَ الضُّرُّ وَاَنْتَ اَرْحَمُ الرّٰحِمِیْنَ﴾[1]

ضر، ضراء کا واحد ہے اور بأساء کا واحد بؤس آتا ہے۔ قرآنِ مجید میں دونوں آئے ہیں۔ ﴿اَخَذْنَا اَهْلَهَا بِالْبَاْسَآءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُون﴾[2]

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ضراء کا یہی مفہوم بیان فرمایا جو اوپر ذکر کیا گیا ہے۔

❷ بعض اہلِ لغت نے کہا کہ بؤس، بأساء مالی نقصان کے لئے بولا جاتا ہے اور ضر، ضراء جانی نقصان کے لئے ہے۔[3]

فرق اور فرقان میں فرق

فرق اور فرقان دونوں مصدر ایک ہی معنی میں آتے ہیں۔ محاورات میں فرق یہ ہے کہ فرق اس چیز کے لئے بولا جاتا ہے جو چیزوں میں مطلقاً فصل و جدائی کردے۔ عام ہے کہ وضاحت کے ساتھ ہو یا نہ ہو۔ قرآن کریم میں یہ لفظ وارد ہوا ہے اور فرقان اس چیز کے لئے بولا جاتا ہے جو دو چیزوں میں واضح طور پر فرق اور فصل کردے۔ اسی لئے فیصلہ کو بھی فرقان کہتے ہیں۔ کیوں کہ وہ حق اور ناحق کو واضح کردیتا ہے۔ جیسا کہ قرآن مجید میں آیا ہے ﴿یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِنْ تَتَّقُوا اللّٰهَ یَجْعَلْ لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾[4] پس یہاں فرقان سے فیصلہ مراد ہے اور اللہ تعالیٰ کی

---

[1] الانبیاء: ۸۳
[2] الاعراف: ۹٤
[3] ماخوذ از معارف القرآن: ۱۳/٤
[4] الانفال: ۲۹

مدد کو بھی فرقان کہا جاتا ہے۔ کیوں کہ اس کے ذریعہ اہلِ حق کو فتح اور ان کے مخالف کو شکست ہوکر حق و باطل خوب واضح ہوجاتا ہے۔ قرآنِ کریم میں اس معنی کے لحاظ سے غزوۂ بدر کو یوم الفرقان کے نام سے موسوم کیا ہے۔ اس معنی کے لحاظ سے قرآنِ کریم کو بھی فرقان کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے کیوں کہ قرآنِ کریم نے حق و باطل کے درمیان کھلم کھلا خوب واضح طور پر فرق کردیا ہے۔[1]

بشیر اور نذیر میں فرق

دونوں الفاظ کے معنی خبر دینے کے ہیں پھر باہمی فرق یہ ہے کہ اِنذار ایسی خبر دینے کو کہتے ہیں کہ جس سے خوف پیدا ہو۔ جس کو اردو میں ڈرانا کہتے ہیں۔ اس کے بالمقابل تبشیر ایسی خبر دینے کو کہا جاتا ہے جس سے خوشی پیدا ہو۔

حسد اور غبطہ میں فرق

حسد کہتے ہیں کسی کی نعمت اور راحت کو دیکھ کر جلنا اور یہ چاہنا کہ اس سے یہ نعمت زائل ہوجائے۔ چاہے حاسد کو حاصل ہو یا نہ ہو حسد حرام اور گناہِ کبیرہ ہے اور یہ سب سے پہلا گناہ ہے جو آسمان میں کیا گیا اور یہ سب سے پہلا گناہ ہے جو زمین میں کیا گیا ہے۔ کیوں کہ آسمان میں ابلیس نے حضرت آدم علیہ الصلاۃ والسلام سے حسد کیا اور زمین میں ان کے بیٹے قابیل نے اپنے بھائی ہابیل سے حسد کیا اور غبطہ کے معنی بھی حسد سے ملتے جلتے ہیں۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ کسی کی نعمت دیکھ کر یہ تمنا کرنا کہ یہ نعمت مجھے بھی حاصل ہوجائے۔ اس سے زائل ہو یا نہ ہو۔ یہ دنیاوی امور میں جائز ہے اور امورِ آخرت میں مستحسن ہے کسی نے کیا خوب کہا ہے:

؎ حسد کے معنی سن لے صاحبِ خیر
تمنائے زوالِ نعمتِ غیر

---

[1] ماخوذ از معارف القرآن: ۴/۲۱۸

غبطہ کے معنی سن لے صاحبِ خیر
تمنائے مثالِ نعمتِ غیر

وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْحَسَدِ وَالْغِبْطَةِ أَمَّا الْحَسَدُ: فَتَمَنِّيْ لِزَوَالِ نِعْمَةِ الْغَيْرِ وَصَلَتْ إِلَيْهِ أَمْ لَا، وَالْغِبْطَةُ: تَمَنِّيْ حُصُوْلِ مِثْلِ نِعْمَةِ الْغَيْرِ سَوَاءٌ زَالَتْ عَنْهُ أَمْ لَا وَالْغِبْطَةُ مَحْمُوْدَةٌ۔[1]

غَوات اور ضَلالت میں فرق

''غوات'' کہتے ہیں کہ دیدہ اور دانستہ گمراہ ہوجانا۔ کَمَاجَاءَ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى. ﴿وَالنَّجْمِ اِذَا هَوٰى ۝ مَاضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَاغَوٰى[2]﴾ اور ''ضلالت'' کہتے ہیں کہ نادانستہ اور ناواقفی طور پر گمراہ ہوجانا کَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى ﴿هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْاَخْسَرِيْنَ اَعْمَالًا ۝ اَلَّذِيْنَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُوْنَ اَنَّهُمْ يُحْسِنُوْنَ صُنْعًا[3] ۝﴾ نیز ''ضلالت'' کے معنی بے خبر اور ناواقف کے بھی آتے ہیں۔ کَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى. ﴿وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدٰى[4] ۝﴾ یعنی پایا آپ کو بھٹکتا پھر راہ سمجھائی۔ یعنی آپ نبوت سے پہلے شریعتِ الٰہیہ کے احکام اور علوم سے بے خبر تھے۔ آپ کو منصبِ نبوت پر قائم کر کے رہنمائی فرمائی اور سورۃ فاتحہ میں مغضوب علیھم سے عام طور پر یہودی مراد ہیں، کیوں کہ انہوں نے احکام کو جاننے کے باوجود شرارت یا اغراضِ فاسدہ کی وجہ سے احکامِ الٰہی کی تعمیل میں کوتاہی اور انبیاء کی توہین کی ہے اور ضآلّین سے عام طور پر نصاریٰ مراد ہیں، کیوں کہ ان کی گمراہی ناواقفیت کی بناء پر ہے اور جہالت کے سبب دین کے معاملہ میں غلط راستہ پر پڑے ہوئے ہیں۔[5]

---

[1] تقریر حاوی [2] النجم: ۱، ۲ [3] الکھف: ۱۰۳، ۱۰۴
[4] الضحیٰ: ۷ [5] معارف القرآن: ۹۲/۱، الفاتحۃ: ۷

اِسراء اور معراج میں فرق

مسجدِ حرام سے مسجدِ اقصیٰ تک کا سفر جس کا ذکر اس آیت کریمہ میں آیا ہے ﴿سُبْحَانَ الَّذِیْ اَسْرٰی بِعَبْدِہٖ لَیْلاً مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَی الْمَسْجِدِ الْاَقْصٰی[1]﴾ اس کو اسراء کہتے ہیں اور وہاں سے لے کر جو سفر آسمانوں کی طرف ہوا اس کا نام معراج ہے۔ اسراء اس نصِ قطعی سے ثابت ہے۔

فَائِدَۃ: اسریٰ، اسراء مصدر سے مشتق ہے جس کے معنی رات میں لے جانے کے ہیں۔ اس کے بعد "لیل" صراحۃً ذکر کیا گیا۔ جس کو بلغاء کی اصطلاح میں "صنعتِ تجرید" کہا جاتا ہے جو کسی خاص غرض و فائدہ کے لئے کیا جاتا ہے اور یہاں "لیل" کو صراحۃً ذکر کرنے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ مدتِ قلیل میں یہ تمام واقعہ ہوگیا ہے جس میں صرف رات کا ایک مختصر حصہ صرف ہوا۔ جس پر "لیل" کی تنوینِ تقلیل دال ہے۔[2]

لیل بلا تاء اور بالتاء میں فرق

"لیل" اور "لیلۃ" میں معنیً کوئی فرق نہیں۔ البتہ استعمالاً یہ فرق بیان کیا جاتا ہے کہ "لیل" کا مقابل نہار ہے اور "لیل" نہار پر مقدم ہوتی ہے۔ مثلاً یُقَالُ: لَیْلٌ وَنَهَارٌ وَلَا یُقَالُ: نَهَارٌ وَلَیْلٌ اور "لیلۃ" کا مقابل یوم کہا جاتا ہے نہار نہیں کہا جاتا اور استعمال میں "یوم" کے بعد "لیلۃ" ہوتی ہے۔ مثلاً یُقَالُ: فِيْ یَوْمٍ وَلَیْلَةٍ وَلَا یُقَالُ: فِيْ لَیْلَةٍ وَیَوْمٍ کَمَا جَاءَ فِی الْحَدِیْثِ: مَنْ صَلّٰی فِيْ یَوْمٍ وَلَیْلَةٍ ثِنْتَيْ عَشَرَ رَکْعَةً سِوَی الْفَرِیْضَةِ بُنِيَ لَهٗ بَیْتٌ فِی الْجَنَّةِ.[3]

---

[1] الاسراء: ۱

[2] ماخذہ معارف القرآن: ۴۳۸/۵، بنی اسرائیل: ۱

[3] مسند احمد: ۴۱۳/۴، رقم: ۱۹۲۱۰

طائفہ اور فرقہ میں فرق

ان دونوں الفاظ کے معنی جماعت اور گروہ کے ہیں۔ باہمی فرق یہ ہے کہ "اَلطَّائِفَۃُ" ھِیَ الْجَمَاعَۃُ الْقَلِیْلَۃُ، "وَالْفِرْقَۃُ" ھِیَ الْجَمَاعَۃُ الْکَثِیْرَۃُ۔ یعنی چھوٹی جماعت کو "طائفہ" کہتے ہیں اور بڑی جماعت کو "فرقہ" کہتے ہیں۔ کَمَا فِیْ قَوْلِہٖ تَعَالٰی ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَۃٍ مِّنْھُمْ طَآئِفَۃٌ ......﴾[1]

تواب اور تائب میں فرق

امام قرطبی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی فرماتے ہیں کہ لفظِ "تواب" اللہ تعالیٰ کی شان اور بندہ کے حق میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ جیسے قَوْلُہٗ تَعَالٰی ﴿اِنَّ اللّٰہَ یُحِبُّ التَّوَّابِیْنَ ......[2]﴾ یہ بندہ کے حق میں ہے۔ ﴿اِنَّہٗ ھُوَالتَّوَّابُ الرَّحِیْمُ ۝﴾[3] اس آیت میں لفظِ "تواب" کا مصداق اللہ تعالیٰ ہے اور لفظِ "تائب" کا استعمال بندہ کے ساتھ خاص ہے اللہ تعالیٰ کی شان میں استعمال نہیں ہوتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ "تواب" اور "تائب" میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے۔ "تواب" عام مطلق ہے اور "تائب" خاص مطلق ہے۔[4]

حبیب اور خلیل میں فرق

لفظِ "حبیب" اور "خلیل" کے معنی دوست کے ہیں۔ باہمی فرق یہ ہے کہ "حبیب" اس دوست کو کہتے ہیں کہ جس کی محبت معشوق کے ہر رگ وریشہ میں گھس جانے کے بعد خود وہ دوست معشوق کے درجہ میں ہوجائے۔ یعنی معشوق اس کا عاشق بھی ہوجائے۔ گویا دونوں کے دونوں متحد ہوگئے ہیں۔

---

[1] التوبۃ: ۱۲۲ [2] البقرۃ: ۲۲۲

[3] البقرۃ: ۳۷ [4] معارف القرآن: ۲۰۱/۱

اور حدیث قدسی میں آیا ہے "وَمَا زَالَ عَبْدِيْ يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتّٰى أُحْبَبْتُهٗ فَكُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِيْ يَسْمَعُ بِهٖ وَبَصَرَهُ الَّذِيْ يُبْصِرُ بِهٖ وَيَدَهُ الَّتِيْ يَبْطِشُ بِهَا وَرِجْلَهُ الَّتِيْ يَمْشِيْ بِهَا."[1] یعنی حق تعالیٰ سبحانہ کا ارشاد ہے کہ بندہ نفل عبادتوں کے ساتھ میرا تقرب حاصل کرتا رہتا ہے یہاں تک کہ میں اس کو اپنا محبوب بنالیتا ہوں تو میں اس کا کان بن جاتا ہوں جس سے وہ سنتا ہے اور آنکھ بن جاتا ہوں جس سے وہ دیکھتا ہے اور ہاتھ بن جاتا ہوں جس سے وہ کسی چیز کو پکڑتا ہے اور پاؤں بن جاتا ہوں جس سے وہ چلتا ہے۔

اس حدیث شریف سے یہ بات بالکل واضح ہوگئی کہ "حبیب" کا معنی ایسا دوست جو اپنے محبوب کے ساتھ متحد ہوگیا ہو اور "خلیل" اس دوست کو کہا جاتا ہے جو عاشق کے مرتبہ میں ہی رہا، اور اس کی محبت معشوق کے ہر رگ وریشہ میں گھس گئی ہو چاہے دونوں متحد ہوں یا نہ ہوں۔

قضاء اور تقدیر میں فرق

فَإِنْ قُلْتَ مَا الْفَرْقُ بَيْنَ الْقَضَاءِ وَالتَّقْدِيْرِ؟

قُلْتُ لَا فَرْقَ بَيْنَهُمَا لُغَةً وَأَمَّا فِي الْإِصْطِلَاحِ فَالْقَضَاءُ هُوَ الْأَمْرُ الْكُلِّيُّ الْإِجْمَالِيُّ الَّذِيْ فِي الْأَزَلِ وَالتَّقْدِيْرُ هُوَ جُزْئِيَّاتُ ذَالِكَ الْكُلِّيِّ.[2]

اِلغاء اور تعلیق میں فرق

دونوں میں دو طرح سے فرق کیا جاتا ہے:

---

[1] بخاری، رقاق، باب التواضع، رقم: ٦٥٠٢

[2] بخاری، کتاب النکاح، باب ما یقول الرجل اذا اتی اهله: ٧٧٦/٢ حاشیه نمبر: ٣

❶ ''الغاء'' کا تعلق عموماً جواز سے ہوتا ہے اور ''تعلیق'' کا تعلق عموماً وجوب سے ہوتا ہے۔

❷ ''الغاء'' کا اطلاق لفظاً ومعنیً ابطالِ عمل پر ہوتا ہے اور ''تعلیق'' کا اطلاق فقط لفظاً ابطالِ عمل پر ہوتا ہے نہ کہ معنیً۔

تشوف اور تزین میں فرق

ان دونوں الفاظ کے معنی بناؤ اور سنگھار کرنے کے ہیں۔ باہمی فرق یہ ہے کہ تشوف خاص چہرے کی صفائی کو کہتے ہیں اور تزین عام بدن کی صفائی کو کہتے ہیں۔

غشی اور اِغماء میں فرق

اِغماء امراضِ دماغ میں سے ہے۔ اس کی حقیقت صرف یہ ہے کہ دماغ میں بلغم جمع ہوجاتا ہے اور غشی امراضِ دماغ کے ساتھ خاص نہیں بل کہ ایک مرض ہے جس سے حواس زائل ہوجاتے ہیں۔ اب غشی کی دو قسمیں ہیں۔ ایک مثقل جس سے حواس پورے طور پر زائل ہوجاتے ہیں۔ دوسرے مخفف جس سے حواس پورے طور پر زائل نہیں ہوتے بل کہ کچھ باقی رہتے ہیں۔

اغماء، جنون اور سکر میں فرق

❶ اغماء اور جنون دونوں بیماریاں ہیں جن سے قوت میں ضعف اور فتور پیدا ہو جاتا ہے پھر باہمی فرق یہ ہے کہ جنون کے اندر عقل بالکلیہ مسلوب ہوجاتی ہے اور اغماء میں بالکلیہ مسلوب نہیں ہوتی بل کہ پوشیدہ اور مغلوب ہوجاتی ہے۔

❷ اغماء کا اطلاق انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام پر بھی ہوتا ہے جب کہ جنون کا اطلاق انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام پر نہیں ہوتا۔ سکر بضم السین وسکون الکاف اس کو کہتے ہیں جو بعض نشہ آور چیزوں کے استعمال سے عقل پر غالب ہوجاتا ہے اور دماغ پر بخارات

کی تاثیر ظاہر ہوجاتی ہے۔[1]

معجزہ، کرامت، اِرہاص، اِستدراج اور اِہانت میں فرق

خلافِ عادت کوئی کام اگر نبی سے بعد النبوۃ ظاہر ہواس کو معجزہ کہتے ہیں اور قبل النبوۃ ظاہر ہونے کو اِرہاص کہتے ہیں اور اولیاء سے خلافِ عادت کوئی کام ظاہر ہونے کو کرامت کہتے ہیں اور اگر کافر سے اس کے دعویٰ کے موافق کوئی کام خلافِ عادت صادر ہواس کو اِستدراج کہتے ہیں اور دعویٰ کے خلاف صادر ہونے کو اِہانت کہتے ہیں۔

منزل، بیت، دار اور حجرہ میں فرق

منزل وہ ہے کہ جو بیت، صحن، سقف، مطبخ وغیرہ پر مشتمل ہوتا ہے اور منزل کے اندر ہر مسقّف کو بیت کہا جاتا ہے اور دار وہ ہے جو بیوت، منازل و صحن غیر مسقف پر مشتمل ہو اور حجرہ بیت کو کہا جاتا ہے۔[2]

مدنی اور مدینی میں فرق

ان دونوں الفاظ کے ساتھ یاء نسبتی لاحق ہونے کے سبب یہ دونوں مشتق بن گئے ہیں۔ اَیْ شَخْصٌ مَنْسُوْبٌ اِلَی الْمَدِیْنَۃِ۔ مدینہ میں رہنے والا پھر باہمی فرق یہ ہے کہ مدنی اس شخص کو کہتے ہیں جس کی پیدائش دوسری جگہ ہوئی پھر مدینہ میں ہجرت کرکے وہاں زندگی گذاری ہو۔ یہی وجہ ہے کہ مولانا حسین احمد مدنی کہا جاتا ہے نہ کہ مدینی کیوں کہ آپ ہندوستان میں پیدا ہوئے پھر مدینہ طیبہ میں ہجرت کرکے وہاں مدت تک حدیث شریف کا درس دیتے رہے اور مدینی اس شخص کو کہتے ہیں کہ مدینہ منورہ میں زندگی گذارنے کے ساتھ ساتھ اس کی پیدائش بھی وہاں ہو۔

---

[1] معدن الحقائق: ۸۳/۱ [2] فتح القدیر: ۱۷۸/۶

جواد، کریم اور سخی میں فرق

جو شخص سوال کرنے پر بدون کسی غرض کے دے اس کو جواد کہتے ہیں اور سخاوت کسی غرض پر مشتمل ہوتی ہے اور جو بغیر مانگنے کے دوسروں کے نفع کے لئے اپنے ذاتی نفع کے بغیر عطا کرے اس کو کریم کہا جاتا ہے اور سخی وہ ہے جو جمع کرتا ہے اور مانگنے پر کسی کو محروم نہیں کرتا اور سفارش کرتا ہے۔

طمع، امل اور رجاء میں فرق

اَلْقَرِیْبُ الْحُصُوْلُ شَیٔ کی امید کو طمع کہا جاتا ہے اور اَلْبَعِیْدُ الْحُصُوْلُ شَیٔ کی امید کو امل اور اَلْمُتَرَدِّدُ الْحُصُوْلُ شَیٔ کی امید کو رجاء کہتے ہیں۔

سکوت اور صموت میں فرق

ان دونوں الفاظ میں تین قسم کے فرق ہوتے ہیں۔

❶ ترك مع القدرة کو سکوت کہتے ہیں اور صموت عام ہے خواہ مع القدرت ہو یا بلا قدرت۔

❷ سکوت قولِ حق سے رک جانا۔ بخلاف صموت کے۔

❸ صموت میں بہت دیر تک چپ رہنے کا اعتبار ہے بخلاف سکوت کے کہ اس میں وہ اعتبار نہیں۔

قعود اور جلوس میں فرق

ان دونوں الفاظ کے معنی بیٹھنے کے ہیں پھر باہمی فرق دو طریقے سے بیان کیا جاتا ہے۔

❶ اَلْجُلُوْسُ لِلنَّائِمِ وَالْقُعُوْدُ لِلْقَائِمِ۔ یعنی جلوس نیچے سے اوپر کی طرف منتقل ہو کر بیٹھنے کو کہا جاتا ہے۔ جب کہ قعود میں اوپر سے نیچے کی طرف منتقل ہونے

کا اعتبار ہے۔

۲ قعود میں طولِ مدت کے معنی ملحوظ ہوتے ہیں نہ کہ جلوس میں۔

ناقہ، اِبل، جمل اور بَعیر میں فرق

مادہ اونٹ کو ناقہ کہتے ہیں اور اونٹوں کی جماعت کو ابل کہتے ہیں اور نر اونٹ کو جمل اور جنس اونٹ کو بعیر کہا جاتا ہے۔

حمل اور حبل میں فرق

اہلِ لغات اس بات پر متفق ہیں کہ حبل انسانوں کے ساتھ مخصوص ہے جب کہ حمل کا استعمال انسان اور غیر انسان دونوں میں عام ہے۔ مثلاً يُقَالُ حَمَلَتِ الْمَرْأَةُ وَحَمَلَتِ الشَّاةُ مُسْتَحَلَّةً وَلَا يُقَالُ حَبَلَتِ الشَّاةُ۔ اس لئے کہ حبلی حمل والی عورت کو کہا جاتا ہے اور گابھن جانور کو حبلی نہیں کہا جاتا اور علامہ ابوقتادہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی فرماتے ہیں کہ اس حدیث شریف کے علاوہ کسی حیوان کے حق میں حبل استعمال نہیں ہوا۔ عَنْ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمَا عَنْ رَّسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ نَهٰى عَنْ بَيْعِ الْحَبْلِ۔[1]

حائض بغیر تاء اور حائضۃ بالتاء میں فرق

حائض بغیر تاء اور حائضۃ بالتاء یہ دونوں مؤنث کی صفتِ مخصوصہ ہیں۔ دونوں کے معنی قریب قریب ہیں۔ فرق یہ ہے کہ حائض اس بالغہ عورت کو کہتے ہیں کہ جس کے اندر حیض کی صلاحیت پیدا ہوگئی ہو۔ فی الحال حیض میں مبتلا ہو یا نہ ہو اور حائضۃ اس عورت کو کہتے ہیں جس کے اندر حیض کی صلاحیت پیدا ہونے کے ساتھ ساتھ وہ

---

[1] رواہ مسلم. مسلم شریف، کتاب البیوع، باب تحریم بیع حبل الحبلۃ: ۲۰/۲ حاشیہ دیکھیں۔

فی الحال حیض میں مبتلا ہو۔

خطا اور تسامح میں فرق

خطا کسی چیز میں غیر ارادی طور پر غلطی ہو جانے کو کہتے ہیں اور تسامح عدمِ احتیاط اور لاپراوہی کی بناء پر غلطی ہو جانے کو کہتے ہیں۔ پس عدمِ احتیاط کبھی خطا ہوتی ہے اور کبھی خلافِ اولیٰ۔ لہٰذا ان دونوں میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوگی۔ تسامح عام مطلق ہے اور خطا خاص مطلق ہے۔[1]

اِہاب اور جلد میں فرق

اہاب اس تازہ چمڑے کو کہتے ہیں جو کسی جانور کے جسم سے اتارا گیا ہو اور جلد اس چمڑے کو کہتے ہیں جو اتارنے کے بعد سوکھ کر خشک ہو جائے۔

قط اور اَبدٌ میں فرق

ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ قط کا استعمال زمانہ ماضی کے ساتھ خاص ہے كَمَا تَقُوْلُ مَاكَلَّمْتُهٗ قَطُّ اور ابد کا استعمال زمانہ مستقبل کے ساتھ خاص ہے۔ وَلِذَا تَقُوْلُ لَا اُكَلِّمُهٗ اَبَدًا وَفِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى ﴿خَالِدِيْنَ فِيهَا اَبَدًا﴾.[2]

قدم ذاتی اور قدم زمانی میں فرق

دونوں میں یہ فرق ہے کہ جس کا وجود غیر کی طرف محتاج نہ ہو اسے قدمِ ذاتی کہتے ہیں اور غیر مسبوق بالعدم یعنی جس سے پہلے عدم نہ ہو اسے قدمِ زمانی کہتے ہیں۔

سماء اور فلک میں فرق

سماء اور فلک میں یوں فرق ہے کہ فلک صرف آسمان کو کہتے ہیں اور سماء کہتے

---

[1] حاشیہ قطبی [2] البینۃ: ۸

ہیں جو ہمارے اوپر ہے لہٰذا گھر کے سقف پر بھی سماء کا اطلاق ہوتا ہے۔ وَلِذَا قَالَ اللّٰہُ تَعَالٰی ﴿وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَاءً﴾[1] حالاں کہ پانی عینِ آسمان سے نہیں اترتا بل کہ ہمارے اوپر بادل سے اترتا ہے۔

میت بتشدید یاء اور میت بغیر تشدید یاء میں فرق

ان دونوں الفاظ میں فرق یہ ہے کہ میت بتشدید الیاء کا اطلاق اس زندہ پر ہوتا ہے جو مرنے کے قریب ہے مگر ابھی زندہ ہے اور مَجَازِ مایؤل کے اعتبار سے اسے میت کہا جائے کَمَا فِیْ قَوْلِہٖ تَعَالٰی ﴿اِنَّکَ مَیِّتٌ وَّاِنَّھُمْ مَّیِّتُوْنَ﴾[2] یا جو مرگیا ہو اور میت بلاتشدید اس شخص کے ساتھ خاص ہے جو ابھی مرگیا ہو۔ خلاصہ یہ نکلا اول عام ہے ثانی خاص ہے۔

میت اور جیفہ میں فرق

میت اور جیفہ دونوں الفاظ کے معنی "مردے" کے ہیں پھر باہمی فرق یہ ہے کہ میت اس ذی روح کو کہتے ہیں جس کی روح نکل گئی ہو خواہ پھول پھٹ بھی گیا ہو یا نہ ہو اور جیفہ اس ذی روح کو کہتے ہیں جو روح نکل جانے کے ساتھ پھول اور پھٹ بھی گیا ہو۔ یہی وجہ ہے کہ دنیا کو جیفہ کہا گیا ہے نہ کہ میت کیوں کہ جیفہ کے اندر بنسبت میت، اہانت اور نفرت کے معنی زیادہ ہیں۔ قَالَ عَلِیٌّ بْنُ اَبِیْ طَالِبٍ: اَلدُّنْیَا جِیْفَۃٌ فَمَنْ اَرَادَھَا فَلْیَصْبِرْ عَلٰی مُخَالَطَۃِ الْکِلَابِ۔[3] اس حدیث شریف میں طالبِ دنیا کو کتے سے تعبیر فرمایا ہے نہ کہ کوے سے، اس میں کیا حکمت ہے، علامہ ابراہیم بلیاوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے متاخرین کے مسلک کے مطابق اس کی کئی حکمتیں بتائی ہیں کہ کتے اور کوے میں کئی صفات میں فرق ہے۔

1. کتا اکیلا کھاتا رہتا ہے۔ دوسرے کو ہرگز شریک ہونے نہیں دیتا۔ جب کہ کوا

---

[1] لقمان:۱۰ [2] الزمر:۳۰ [3] حلیۃ الاولیاء: ۲۳۸/۸

ساتھیوں کو بلا کر مل جل کر کھاتا ہے۔

❷ کتے رات دن بلا فرق کھاتے رہتے ہیں۔ کوے صرف دن ہی کو کھاتے ہیں۔

❸ کتے گوشت اور ہڈی وغیرہ سب کچھ کھا لیتے ہیں۔ کوے صرف گوشت ہی کھاتے ہیں۔

❹ کتا مردہ کے علاوہ جاندار کو بھی مار کر کھاتا ہے۔ کوا صرف مردہ کو کھاتا ہے۔

❺ کتا اپنے ہم جنس کا گوشت بھی کھاتا ہے۔ جب کہ کوا دوسرے کوے کا گوشت نہیں کھاتا۔

❻ کتا بلا فائدہ غیروں کو کاٹ کر نقصان پہنچاتا ہے۔ کوے میں یہ صفت نہیں ہے اور دنیا دار کے اندر کتے کی یہ سب صفاتِ ذمیمہ موجود ہیں۔ اس لئے دنیا دار کو کتے کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے نہ کہ کوے کے ساتھ۔

سارق اور لص میں فرق

ان دونوں الفاظ میں یہ فرق ہے کہ سارق اس شخص کو کہتے ہیں جو محفوظ یا تالا لگے ہوئے مکان وغیرہ سے مال و اسباب کو اس طرح خفیہ طور پر چوری کرے کہ مالک کو اس کی خبر نہ ہو اور لص اس شخص کو کہتے ہیں جو غیر کے مال کو لے لے۔ چاہے مالک کو خبر ہو یا نہ ہو۔ اس میں قطاع الطریق (ڈاکو) بھی داخل ہیں۔ اس سے واضح ہوا کہ دونوں میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے۔ سارق خاص مطلق اور لص عام مطلق ہے۔

اوان اور وقت میں فرق

ان دونوں الفاظ میں یہ فرق ہے کہ وقت زمانہ کے اس حصہ کو کہتے ہیں جس کے اندر کسی کام کو مقرر کیا گیا ہو۔ مثلاً ظہر کا وقت، عصر کا وقت۔ اوان مطلق وقت کو کہتے ہیں چاہے قلیل ہو یا کثیر اس میں کوئی کام مقرر کیا گیا ہو یا نہ کیا گیا ہو۔ اب

دونوں میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے وقت خاص مطلق ہے اور اوان عام مطلق ہے۔

بکہ اور مکہ میں فرق

بکہ خاص مسجد حرام کو کہتے ہیں اور مکہ تمام شہر کو کہتے ہیں کما فی قولہ تعالیٰ ﴿اِنَّ اَوَّلَ بَيْتٍ وُّضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِيْ بِبَكَّةَ مُبَارَكاً﴾[1]

غلط اور غلت میں فرق

دونوں کے معنی خطا کرنے کے ہیں پھر باہمی فرق یہ ہے کہ اول کا تعلق کلام سے ہے اور ثانی کا تعلق حساب سے ہے۔ يُقَالُ قَدْ غَلَطَ فِي كَلَامِهٖ وَقَدْ غَلَتَ فِي حِسَابِهٖ۔[2]

حلم اور رؤیا میں فرق

ان دونوں کے معنی خواب دیکھنے کے ہیں پھر باہمی فرق یہ ہے کہ حلم ان بری اور قبیح چیزوں کے ساتھ خاص ہے کہ جن کی طرف طبیعت میلان نہیں رکھتی۔ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى ﴿اَضْغَاثُ اَحْلَامٍ وَّمَا نَحْنُ بِتَاْوِيْلِ الْاَحْلَامِ ......[3]﴾ اور رؤیا اس خواب کو کہتے ہیں جو اچھا خواب ہو اور جس کی طرف قلب کی توجہ ہو اور طبیعت رغبت رکھتی ہو۔ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى ﴿لَقَدْ صَدَقَ اللّٰهُ رَسُوْلَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ﴾[4]

رؤیا اور رؤیت میں فرق

ان دونوں الفاظ میں معنی ایک ہی ہیں یعنی دیکھنا۔ پھر فرق یہ ہے کہ اول کے

---

[1] آل عمران: ٩٦ [2] كذا قاله العلامه السيوطی رحمة الله عليه
[3] يوسف: ٤٤ [4] فتح: ٤٧

معنی نیند میں دیکھنے کے ہیں اور ثانی کے معنی بیداری میں دیکھنے کے ہیں۔

رؤیائے صالحہ اور رؤیائے صادقہ میں فرق

ان دونوں الفاظ کے معنی خواب دیکھنے کے ہیں۔ باہمی فرق یہ ہے کہ رؤیائے صالحہ اس خواب کو کہتے ہیں جس کا ظاہر بھی مبارک ہو اور اس کی تعبیر بھی اچھی ہو۔ ضرر کا پہلو اس میں نہ ہو اور رؤیائے صادقہ اس خواب کو کہتے ہیں جس کی تعبیر واقعہ کے مطابق ہو چاہے اس میں خوشگواری شامل ہو یا اس میں کوئی ضرر کا پہلو موجود ہو۔

رؤیت اور نظر میں فرق

ان دونوں الفاظ کے معنی دیکھنے کے ہیں پھر باہمی فرق یہ ہے کہ نظر صرف آنکھ سے متوجہ اور دیکھنے کو کہا جاتا اور رؤیت عام ہے چاہے آنکھ سے دیکھے یا قلب سے دیکھے اور مرئی کوئی چیز ادراک کرنے کو کہتے ہیں جیسے اَرَأَیْتَ وغیرہ ادراک کے معنی میں قرآن و حدیث میں کثیر الوقوع ہے، خلاصۂ فرق یہ ہے کہ نظر خاص ہے اور رؤیت عام ہے جس کو عموم وخصوص مطلق کی نسبت سے تعبیر کرتے ہیں۔

نحو اور مثل میں فرق

ان دونوں الفاظ کے معنی ایک ہی ہیں۔ باہمی فرق صرف یہ ہے کہ نحو میں صرف معنی کی موافقت ہوتی ہے اور الفاظ بدلے ہوئے ہوتے ہیں اور مثل میں الفاظ اور معنی دونوں کی موافقت ہوتی ہے۔ یہ الفاظ عموماً حدیث شریف میں موجود ہیں۔ خصوصاً مسلم شریف میں بکثرت مستعمل ہیں۔

بُکیٰ بلا مد اور بُکاء بالمد میں فرق

بُکیٰ کا معنیٰ بغیر آواز رونا۔ اور بُکاء کا معنیٰ زور سے بآواز رونا کیوں کہ مشہور مسلم قاعدہ ہے کہ زِیَادَۃُ الْمَبَانِیْ تَدُلُّ عَلٰی زِیَادَۃِ الْمَعَانِی۔ اور حدیث

میں وارد ہے کہ اِنَّ الْمَیِّتَ یُعَذَّبُ بِبُکَاءِ اَھْلِهٖ عَلَیْهِ.[1] یعنی میت پر اہل وعیال کے باآواز بلند رونے میں عذاب کیا جاتا ہے۔

فطن اور قریحہ میں فرق

ان دونوں الفاظ کے معنی قریب قریب ہیں۔ باہمی فرق یہ ہے کہ فطن صرف تیزفہم کو کہتے ہیں جب کہ قریحہ مطلق سمجھدار کو کہتے ہیں خواہ تیزفہم ہو یا نہ ہو۔

رَشد بفتح الراء رُشد بضم الراء میں فرق

ان دونوں الفاظ میں فرق یہ ہے کہ رُشد بضم الراء کا استعمال عام ہے کہ یہ امرِ دُنیوی اور امرِ اخروی دونوں کے لئے ہے جب کہ رَشد بفتح الراء صرف امرِ اخروی کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ کما فی قولہ تعالیٰ ﴿اُولٰٓئِكَ هُمُ الرّٰشِدُوْنَ﴾[2]

دِرایہ اور فہم میں فرق

دونوں میں فرق یہ ہے کہ درایہ کہتے ہیں غور وفکر سے سمجھنے کو بخلاف فہم کے کہ وہ عام ہے خواہ غور وفکر سے سمجھے یا بلا غور وفکر سے سمجھے۔

سِمْط اور سِلْک میں فرق

ان دونوں کے معنی قریب قریب ایک ہیں صرف فرق یہ ہے کہ سمط اس دھاگے کو کہتے ہیں کہ جس میں موتی پرویا جانے کی صلاحیت کے ساتھ ساتھ فی الحال موتی پرویا بھی گیا ہو جب کہ سلک میں صرف موتی پرویا جانے کی صلاحیت موجود ہو چاہے موتی پرویا گیا ہو یا نہ پرویا گیا ہو۔

مصباح اور سراج میں فرق

ان دونوں الفاظ کے معنی قریب قریب ہیں۔ باہمی فرق یہ ہے کہ مصباح اس

---

[1] مسند احمد: ۱/۴۵، رقم: ۳۱۷ [2] الحجرات: ۷

چراغ کو کہتے ہیں کہ جس کا رنگ سفیدی مائل ہو اور سراج کہتے ہیں جس کے اندر بتی یا تیل ہو اور اس کا رنگ سرخی مائل ہو۔

ہلال، قمر اور بدر میں فرق

ان تینوں کے معنی چاند کے ہیں باہمی فرق یہ ہے کہ ایک تاریخ سے لے کر تین تاریخ تک ہلال کہتے ہیں۔ تین تاریخ سے لے کر ماہ کی آخری تاریخ تک قمر کہتے ہیں اور صرف چودہ تاریخ کے چاند کو بدر کہتے ہیں۔

حکایت اور نقل میں فرق

ان دونوں الفاظ میں فرق یہ ہے کہ حکایت بیانِ حال کو اور نقل بیانِ قول کو کہتے ہیں۔

دُرّ اور لؤلؤ میں فرق

ان دونوں الفاظ کے معنی قریب قریب ہیں باہمی فرق یہ ہے کہ دُرّ چھوٹے موتی کے ساتھ خاص ہے اور لؤلؤ یہ عام ہے چاہے بڑا ہو یا چھوٹا۔

مجیئت اور اتیان میں فرق

یہ دونوں بابِ ضرب کے مصدر ہیں بمعنی آنا۔ باہمی فرق یہ ہے کہ مجیٔ مطلق آنا اور اتیان کسی مشرف جگہ وغیرہ میں آنا۔

اساس اور بنیاد میں فرق

ان دونوں الفاظ کے معنی قریب قریب ہیں۔ فرق یہ ہے کہ اساس کا اطلاق مطلق عمارت پر ہوتا ہے اور بنیاد کا اطلاق اس عمارت پر ہوتا ہے جس کی بناء زمین کے اندر سے ہوئی ہو۔

قرأت اور تلاوت میں فرق

قرأت اور تلاوت میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے کہ قرأت عام ہے کہ مطلق پڑھنے کو کہتے ہیں۔ چاہے قرآن مجید ہو یا کوئی اور کتاب ہو اور تلاوت قرآن مجید ہی کے پڑھنے کو کہتے ہیں۔

رفع اور منع میں فرق

ان دونوں الفاظ میں فرق یہ ہے کہ کسی آئی ہوئی چیز کو اٹھا دینا رفع کہلاتا ہے اور کسی آنے والی چیز کو روک دینا منع کہلاتا ہے۔

اتباع اور اطاعت میں فرق

ان دونوں الفاظ کے معنی قریب قریب ہیں پھر باہمی فرق یہ ہے کہ مطاع کی مطلق فرمانبرداری اور مطلق حکم پورا کرنے کو اطاعت کہتے ہیں اور متبوع کی فرمانبرداری اور حکم پورا کرنے کے ساتھ ساتھ اس کے نقشِ قدم پر چلنا اور ذرہ برابر بھی حکم عدولی اور خلاف ورزی سے بچنے کو اتباع کہتے ہیں۔ ہمیں قادرِ مطلق نے حضور ﷺ کے بارے میں ان دونوں کا مامور بنایا کَمَا جَاءَ فِي التَّنْزِيْلِ ﴿اَطِيْعُوْا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوْا الرَّسُوْلَ﴾[1] وایضاً ﴿اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِیْ﴾[2]

خلاصۂ فرق یہ نکلا کہ اطاعت عام ہے اور اتباع خاص ہے جس کو عام و خاص مطلق کی نسبت کہتے ہیں۔

غیظ اور غضب میں فرق

ان دونوں الفاظ کے معنی غصہ ہونے کے ہیں مگر ان دونوں الفاظ میں فرق یہ

---

[1] نور: ۵٤ [2] آل عمران: ۳۱

ہے۔

❶ صاحبِ روح المعانی علامہ آلوسی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی فرماتے ہیں کہ غیظ اور غضب کا فرق یہ ہے کہ غضب کے ساتھ یقینی طور پر انتقام کا ارادہ ہوتا ہے جب کہ غیظ میں ایسا نہیں۔

❷ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ غیظ وغضب دونوں لازم وملزوم ہیں مگر غضب کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف درست ہے اور غیظ کی نسبت نہیں۔

عَرب اور اَعراب میں فرق

ان دونوں الفاظ کو بعض اہلِ لغت نے مرادف قرار دیا ہے جن کے معنی عرب کے باشندے کے ہیں مگر اکثر کی رائے یہ ہے کہ ان کے استعمال میں فرق ہے چناں چہ عرب شہر اور قصبات کے باشندوں کے لئے بولا جاتا ہے۔ اور اعراب دیہاتی اور خانہ بدوش قبائل کو کہا جاتا ہے۔ دیہاتی اور شہری کے لئے الگ الگ الفاظ دوسری زبانوں میں بھی مروج ہیں۔ قرآن حکیم کی تعبیر سے بھی یہ فرق ثابت ہوتا ہے۔ چناں چہ فرمایا: ﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُمْ مِّنَ الْاَعْرَابِ مُنٰفِقُوْنَ وَ مِنْ اَهْلِ الْمَدِيْنَةِ مَرَدُوْا عَلَى النِّفَاقِ﴾[1] اس آیت میں مدینہ کے رہنے والوں کے مقابلہ میں اعراب کے لفظ کے ساتھ بادیہ نشین کی تصریح کی گئی ہے عرب اور اعراب دونوں اسمِ جمع ہیں۔ واحد کے لئے عربی اور اعرابی بولا جاتا ہے تو واحد اور جمع میں صرف یاء کا فرق ہے جیسے مجوسی کی جمع مجوس، یہودی کی جمع یہود۔ البتہ عرب کا لفظ کبھی کبھار بادیہ نشینوں کو شامل کر کے تمام اہلِ عرب کے لئے بولا جاتا ہے۔ یاد رہے لفظِ عرب درحقیقت اس قوم کے لئے بولا جاتا ہے جس میں اکٹھی تین باتیں موجود ہوں۔

❶ جن کی زبان عربی ہو۔

---

[1] التوبة: ۱۰۱

❷ جو خاص عرب نسل کی اولاد میں سے ہو۔

❸ جو خاص جزیرۃ العرب کا باشندہ ہو۔

آں حضرت ﷺ کی بعثت کے وقت اور اس سے پہلے عرب صرف انہیں لوگوں کو کہا جاتا تھا جن میں یہ تینوں اوصاف بیک وقت پائے جاتے ہوں لیکن جب اسلام کا ظہور ہوا اور فتوحات چاروں طرف پھیل گئیں۔ شام وعراق سے گزر کر مصر و سوڈان، ترکی و اسپین، خراسان، ہندوستان بل کہ مشرقِ اقصیٰ سے لے کر مغربِ اقصیٰ تک اہلِ عرب کا سکہ جم گیا تو رفتارِ زمانہ کے ساتھ اسلام کے دورِ عروج کے مفتوحہ علاقے دو حصوں یعنی عرب وعجم میں بٹ گئے۔

فَائِدَہ: عرب کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ:

عرب کے معنی فصاحت اور شیریں زبان کے ہیں۔ عرب والے خود کو بہت ہی شیریں زبان اور فصیح اللسان سمجھتے تھے۔ اپنے علاوہ دنیا کے تمام لوگوں کو اپنی بات اچھی طرح ادا کرنے سے عاجز سمجھتے تھے۔ اس لئے عرب خود کو عربی اور دوسروں کو عجمی کہتے تھے کیوں کہ عجم کے معنی گونگا اور بے زبان کے ہیں۔ آہستہ آہستہ دنیا والے بھی ان کو اسی زبان سے پکارنے لگے۔

عرب کا مشتق منہ کیا ہے۔

❶ عرب مشتق ہے عَرَبَۃ سے جس کے معنی جنگل اور میدان کے بھی ہے۔ اس لئے پورے ملک کو عرب کہتے ہیں۔

❷ عرب کی آبادی کا بڑا حصہ یعرب ابن قحطان بن سالم بن نوح رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی نسل سے آباد ہوا اس لئے ان کو بعد میں عرب کہنے لگے یا یہ کہ یہی شخص زبان عربی کا موجد تھا۔[1]

---

[1] ماخوذ از تاریخ الاسلام، عبدالحق: ص ۱۲

غَسَقْ اور وَقَبْ میں فرق

ان دونوں الفاظ کے معنی اندھیرے کا پھیل جانا اور چھاجانا، کے ہیں پھر باہمی فرق یہ ہے کہ غَسَقْ کے معنی مطلقاً اندھیرا پھیل جانے کے ہیں اور وَقَبْ کے معنی اندھیرا پوری طرح بڑھ کر انتہائی حدود تک پہنچ جانے کے ہیں۔ یہ دونوں الفاظ قرآن مجید میں آئے ہیں۔ ﴿وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ اِذَا وَقَبْ.﴾[1]

نفس، روح اور عقل میں فرق

نفس، روح اور عقل یہ تینوں انسان کے اندر روحانی چیزیں ہیں جو مجرد عن المادہ ہیں پھر باہمی فرق یہ ہے کہ روح کی پرواز ہر وقت آسمان کی طرف ہوتی ہے اور نفس کی سیر زمین کی طرف ہوتی ہے کیوں کہ نفس کی پیدائش عناصر اربعہ (آب و آتش، خاک و باد) سے ہے۔ ان کا تقاضا طبیعہ زمین ہیں تو روح اور نفس کا آپس میں تصادم اور ٹکراؤ ہوتا ہے۔ عقل ان دونوں کی حاکم ہے، جب کسی کی عقل نفس کی رائے پر متحد ہو جاتی ہے یعنی عقل نفس کے تابع بن کر اس کی ہم خیال بن جاتی ہے تو وہ لوگ آخرت سے یقیناً بے خبر ہو جاتے ہیں اور دنیا کی خواہشات میں مبتلا ہو جاتے ہیں تو حلت و حرمت کی کوئی تمیز ہی نہیں رہتی اور مال و دولت میں انہماک بڑھ جاتا ہے اور اگر عقل اور روح میں اتفاق ہو جائے تو روح معشوقِ حقیقی یعنی اللہ تعالیٰ کی رضا جوئی کی راہ تلاش کرتی ہے۔ خلاصہ یہ نکلا کہ جب عقل روح اور نفس کی حاکم ہے تو ظاہر ہے کہ جس کی طرف حاکم ہوگا وہی کامیاب ہوتا رہے گا۔[2]

فَرَج اور فُرْجۃ بضم الفاء اور فَرْجہ بفتح الفاء میں فرق

ان الفاظ کے معنی کشادگی کے ہیں پھر باہمی فرق یہ ہے کہ اول مطلق کشادگی

---

[1] فلق: ۳، از معارف القرآن: ۸۴۸/۸ [2] معارف القرآن بتغییر: ۲۹۸/۵

کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے۔ ثانی سختی اور غم سے کشادگی یعنی نجات اور رہائی کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے ثالث دو شے کے درمیان کشادگی کے معنی میں مستعمل ہے۔

جاسوس اور ناموس میں فرق

ان دونوں الفاظ کے معنی راز جاننے کے ہیں پھر باہمی فرق یہ ہے کہ اگر اس کا شر سے تعلق ہو تو اسے جاسوس کہتے ہیں۔ اگر خیر کے ساتھ تعلق ہو تو اسے ناموس کہتے ہیں۔[1]

اِفراط اور تفریط میں فرق

ان دونوں الفاظ کے معنی حد سے تجاوز کرنا ہیں پھر باہمی فرق یہ ہے کہ اگر تجاوز جانبِ زیادت اور کمال کی طرف ہو تو اسے اِفراط کہتے ہیں اور اگر تجاوز جانبِ نقصان اور تقصیر کی طرف ہو تو اسے تفریط کہتے ہیں۔

اُمات اور اُمہات میں فرق

یہ دونوں الفاظ ام کی جمع ہیں بمعنی ماں، پھر باہمی فرق یہ ہے کہ اول کا استعمال بہائم کے ساتھ خاص ہے۔ وَلَا يُقَالُ أُمَّهَاتُ الْبَهَائِمِ بَلْ يُقَالُ أُمَّاتُ الْبَهَائِمِ اور ثانی کا استعمال انسان کے ساتھ خاص ہے۔

فیئ اور ظل میں فرق

صاحبِ قاموس نے فرمایا کہ ان دونوں الفاظ کے معنی سایہ کے ہیں اور باہم کچھ فرق نہیں بل کہ دونوں مرادف ہیں اور بعض نے کہا ہے کہ ایک فرق یہ ہے کہ فیئ وہ سایہ ہے کہ جو زوال سے لے کر غروب کے مابین ہو اور دھوپ مٹا دیتا ہے۔[2]

---

[1] کما قالہ علامہ سیوطی رحمہ اللہ تعالیٰ

[2] کذا قالہ السیّد شریف رحمہ اللہ تعالیٰ

دوسرا فرق یہ ہے کہ ظل، درخت وغیرہ کا سایہ ہے جو اولِ نہار میں ہو اور فئی وہ سایہ ہے جو زوال کے بعد ہو۔[1]

تیسرا فرق یہ ہے کہ حضرت علامہ ابوعبیدہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے فرمایا ہے کہ ظل عام مطلق سایہ کو کہتے ہیں اور فئی زوال کے بعد کے سایہ کو کہتے ہیں۔

اِنزال اور تنزیل میں فرق

ان دونوں الفاظ کے معنی اترنا ہیں پھر باہمی فرق یہ ہے کہ اِنزال کے معنی کسی چیز کا یک بارگی اترنا اور تنزیل کے معنی کسی چیز کا رفتہ رفتہ اترنا۔

لطیفہ: ایک یہودی عالم نے حضرت علامہ رشید احمد گنگوہی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ﴿اِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا الذِّکۡرَ وَاِنَّا لَہٗ لَحٰفِظُوۡنَ[2]﴾ اور اس آیت میں ذکر سے مراد ہماری کتاب تورات ہے۔ جب ہماری کتاب کی حفاظت کی ذمہ داری خود اللہ پاک نے لی ہے تو اب بھی ہماری کتاب صحیح موجود ہے اور قیامت تک رہے گی۔ اب قرآن مجید کے ذریعہ ہماری کتاب کو منسوخ کہنا یہ بات ہرگز درست نہ ہوگی۔ آپ نے یہ جواب فرمایا کہ آیت کے اندر ذکر سے مراد قرآن مجید ہے نہ کہ تورات کیوں کہ اس میں صیغہ متکلم نَزَّلۡنَا ہے نہ کہ اَنۡزَلۡنَا اوّل کے معنی رفتہ رفتہ نازل کرنا جس میں تیئیس برس تک کا عرصہ گزرا ہے۔ کیا تمہاری کتاب تورات رفتہ رفتہ نازل ہوئی؟ پس یہودی نے سکوت اختیار کیا تو وہ اس وقت فَبُهِتَ الَّذِیۡ کَفَرَ کا مصداق بنا۔

سمع اور اِستماع میں فرق

سمع کے معنی ہیں کان میں مطلق کوئی شے طاری ہونا۔ چاہے پوری طرح سے طاری ہو یا نہ ہو اور استماع کہتے ہیں کان میں کوئی شے پورے طور سے طاری ہونا۔

---

[1] کذا قالہ علامہ السیوطی رحمہ اللّٰہ تعالیٰ [2] الحجر: ۹

دوسرا فرق یہ ہے کہ سمع کے معنی ہیں بغیر توجہ بلا قصد سننا اور استماع کے معنی ہیں پوری توجہ سے بالقصد کان لگا کر سننا۔ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالٰى ﴿وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ﴾[1] وايضاً تَقْتَضِي الْقَاعِدَةُ الْمَشْهُوْرَةُ، زِيَادَةُ الْمَبَانِيْ تَدُلُّ عَلٰى زِيَادَةِ الْمَعَانِيْ۔

اعمٰی اور اکمہ میں فرق

ان دونوں الفاظ کے معنی ہیں اندھا ہونا، پھر باہمی فرق یہ ہے کہ اعمٰی مطلق اندھے کو کہتے ہیں عَدَمُ الْبَصَرِ عَمَّا شَانُهٗ اَنْ يَّكُوْنَ بَصِيْرًا یعنی بصیرت نہ ہونا جس کی شان میں بصیرت ہونا ہے۔ چاہے عدمِ بصیرت کی ابتداء اپنی ماں کے پیٹ سے لے کر ہو یا اس کے بعد سے ہو اور اکمہ اس اندھے کو کہتے ہیں کہ جس کی عدمِ بصیرت کی ابتداء اپنی ماں کے پیٹ سے ہو جسے اردو میں مادرزاد اندھا کہا جاتا ہے۔[2]

شاذ اور نادر میں فرق

ان دونوں الفاظ کے معنی ہیں قلیل الاستعمال، پھر باہمی فرق یہ ہے کہ اگر وہ خلافِ قیاس ہو تو اسے شاذ کہتے ہیں اور اگر موافقِ قیاس ہو تو اسے نادر کہتے ہیں۔

شاکر اور شکور میں فرق

شاکر اس شخص کو کہا جاتا ہے جو موجودہ نعمت کے لئے شکر کرے اور شکور اس کو کہا جاتا ہے جو گمشدہ نعمت کے لئے شکر کرے۔ كَذَا قَالَهٗ عَلَّامَهْ سُيُوْطِيْ فِي الْكَنْزِ الْمَدْفُوْنِ. اور بعض نے کہا ہے کہ شاکر اس شخص کو کہا جاتا ہے جو نفع اور فائدہ پر شکر کرے اور شکور اس شخص کو کہا جاتا ہے جو ضرر و خسران پر ہی شکر کرے اور بعض نے کہا کہ شاکر اس شخص کو کہا جاتا ہے جو عطا میں شکر کرے اور شکور اس شخص کو

---

[1] الاعراف: ۲۰۴ [2] از مختصر المعانی: ص۳۰۸

کہا جاتا ہے جو بلاء و مصیبت میں بھی شکر کرے۔

حاصل اور محصول میں فرق

ان دونوں میں لفظاً و معنیً دونوں اعتبار سے فرق ہے لفظاً فرق تو یہ ہے کہ حاصل صیغۂ فاعل ہے اور محصول صیغۂ مفعول ہے۔ معنیً فرق یہ ہے کہ حاصل وہ کلام ہے جو بلا تکلف سمجھ میں آجائے اور محصول وہ کلام ہے جو بتکلف سمجھا جائے۔ لہٰذا دونوں میں حاصل فرق تکلف اور بلا تکلف کا ہے۔

اجمال اور تفصیل میں فرق

ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ اجمال وہ کلام ہے جس میں الفاظ قلیل اور معنی کثیر ہوں۔ تفصیل وہ کلام ہے کہ جس میں الفاظ بھی کثیر ہوں اور معنی بھی کثیر ہوں۔

تَجَسُّسْ بالجیم اور تَحَسُّسْ بالحاء میں فرق

ان دونوں الفاظ کے معنی قریب قریب ایک ہی ہیں۔ امام اخفش نے ان دونوں کے درمیان یہ فرق بیان کیا ہے کہ تَجَسُّسْ بِالْجِیْم کسی ایسے امر کی جستجو اور تلاش کو کہا جاتا ہے جس کو لوگوں نے آپ سے چھپایا ہوا ہو اور تَحَسُّسْ بِالْحَاءِ مطلق تلاش اور جستجو کے معنی میں آتا ہے۔ یہ دونوں الفاظ قرآن مجید میں موجود ہیں۔ ﴿وَلَا تَجَسَّسُوْا﴾[1] ﴿فَتَحَسَّسُوْا مِنْ یُّوْسُفَ وَاَخِیْهِ﴾[2] اور حدیث صحیحین میں ہے وَلَا تَجَسَّسُوْا وَلَا تَحَسَّسُوا.[3]

غیب اور غائب میں فرق

غائب میں دونوں جانب سے شرط ہے یعنی دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے

---

[1] الحجرات: ۱۲ [2] یوسف: ۸۷

[3] بخاری: ۸۹۶/۲، معارف القرآن: ۱۲۰/۸

کو نہ دیکھے جب کہ غیب میں دونوں جانب سے ہونا شرط نہیں، لہٰذا غائب کا اطلاق باری تعالیٰ پر صحیح نہیں، بخلاف غیب کے کہ اس کا اطلاق باری تعالیٰ اور غیر اللہ دونوں پر صحیح ہے۔

نجم اور شجر میں فرق

ان دونوں الفاظ کے معنی درخت کے ہیں پھر فرق یہ ہے کہ نجم اس درخت کو کہا جاتا ہے جس کی بیل پھیلتی ہے تنا نہیں ہوتا، اور شجر اس درخت کو کہتے ہیں جو تنا دار ہو۔ قَالَ اللّٰہُ تَعَالیٰ ﴿وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ یَسْجُدَانِ﴾.[1]

نیک فالی اور بدفالی میں فرق

مولانا شاہ عبدالحق محدث دہلوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے فرمایا ہے کہ احادیثِ معتبرہ کی رُو سے کسی چیز سے نیک فال لینا جائز ہے مگر بدفالی لینا درست نہیں۔ وجہِ فرق یہ ہے کہ نیک فالی کا حاصل زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ اپنا مقصد پورا ہونے کی امید قوی ہوجائے اور بندہ بھی اس کا مامور ہے کہ اللہ تعالیٰ سے اپنی دعا اور تمنا کی قبولیت کی امید رکھے کہ نیک فال سے اس امید کو تقویت ہوگی۔ اس لئے اس میں کوئی شرعی قباحت نہیں۔ جب کہ بدفالی کا حاصل اللہ کی طرف سے مایوسی اور ناامیدی ہے۔ اللہ تعالیٰ سے مایوس ہو جانا جائز نہیں اور جو چیز اس کا سبب ہے وہ بھی جائز نہیں۔ حضرت نے فرمایا کہ قرآن مجید سے ظاہر ہوتا ہے کہ جب تک شر کے لئے کوئی دلیل نہ ہو تو حسنِ ظن مامور بہ ہے اور بدگمانی ممنوع ہے۔ غرض حسنِ ظن کے لئے دلیل کی ضرورت نہیں۔ عَدَمُ الدَّلِیْلِ عَلٰی خِلَافِہٖ کافی ہے۔ بدگمانی بغیر دلیل کے ناجائز ہے۔ واقعہ افک میں قرآن کریم کا ارشاد اس پر شاہد ہے۔ ﴿لَوْ لَا جَآءُوْا عَلَیْہِ بِاَرْبَعَۃِ شُھَدَآءَ﴾.[2]

---

[1] الرحمٰن: ٦، از معارف القرآن: ٢٤٤/٨ [2] النور: ١٣

استغفار اور توبہ میں فرق

استغفار، بابِ استفعال کا مصدر ہے۔ بمعنی گناہ کی معافی طلب کرنا غَفر کا معنی ستر ہے اور ستر کا معنی ہے چھپانا۔ ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ جس کو معاف فرما دیتے ہیں اس کے گناہوں کو دنیا و آخرت میں چھپا دیتے ہیں۔ یعنی غفاریت کے ساتھ ساتھ ستاریت بھی ظاہر ہوتی ہے۔ ملا علی قاری رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ بابِ استغفار کے ذیل میں لکھتے ہیں۔

"وَالْمَغْفِرَةُ مِنْهُ تَعَالَى لِعَبْدِهٖ سَتْرُهٗ لِذَنْبِهٖ فِي الدُّنْيَا بِأَنْ لَّا يَطَّلِعَ عَلَيْهِ أَحَدٌ وَفِي الْآخِرَةِ بِأَنْ لَّا يُعَاقِبَهٗ عَلَيْهِ."

تَرجَمَہ: "حق تعالیٰ کی طرف سے بندہ پر مغفرت کا مفہوم یہ ہے کہ اس کے گناہ دنیا میں چھپالیں اور کسی کو بھی مطلع نہ کریں اور آخرت میں اس پر سزا نہ دیں۔"

اور توبہ کے لغوی معنی معصیت سے رجوع کرنے کے ہیں۔

علامہ طیبی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ فرماتے ہیں کہ توبہ شریعت کی اصطلاح میں چار چیزوں کے مجموعے کا نام ہے۔

1. گناہوں کو بُرا جان کر اپنا اختیار چھوڑ دینا۔
2. اپنی کوتاہی اور خطاء پر سخت ندامت اور شرمندگی۔
3. آئندہ کے لئے عزم کرنا کہ اب یہ گناہ ہرگز نہ کریں گے۔
4. اور جو گناہ صادر ہوگیا جہاں تک ہوسکے اس کی تلافی کرنا۔ جس کی تشریح علامہ نووی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے اس طرح سے فرمائی کہ اگر وہ گناہ حقوق العباد کی قبیل سے ہو تو اس کو ادا کردے یا معاف کرالے اور اگر صاحبِ حق مرگیا ہو تو مالی حقوق اس کے ورثاء کو ادا کردے اور اگر ورثاء معلوم نہ ہو تو صاحبِ حق کی طرف سے صدقہ

کر دے اور اس کے حق میں مغفرت کی دعا بھی کرے۔ اگر حقوق اللہ جیسے نماز، روزہ جس کی قضا کی جاسکے تو ان کی قضا کرنے کے بعد توبہ بھی کرے ورنہ محض توبہ کرے۔[1]

مقصودِ اصلی کی طرف توجہ فرمائیں۔ استغفار اور توبہ کا فرق اس قول باری تعالیٰ سے ظاہر ہوجاتا ہے۔ ﴿اِسْتَغْفِرُوْا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوْبُوْا اِلَيْهِ﴾[2] اس آیتِ کریمہ کے ذیل میں علامہ آلوسی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ فرماتے ہیں کہ استغفار سے مراد ماضی کے گناہوں سے معافی مانگنا ہے۔ توبہ سے مراد آئندہ کے لئے دوبارہ گناہ نہ کرنے پر عزم کرنا ہے۔ علامہ آلوسی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کی عبارت دیکھئے۔

❶ اِنَّا لَا نُسَلِّمُ اَنَّ الإِسْتَغْفَارَ هُوَ التَّوْبَةُ بَلْ هُوَ تَرْكُ الْمَعْصِيَةِ وَالتَّوْبَةُ هِيَ الرُّجُوْعُ إِلَى الطَّاعَةِ.

❷ اَلْإِسْتِغْفَارُ هُوَ طَلَبُ سَتْرِ الذُّنُوْبِ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى وَالْعَفْوِ مِنْهُ وَالتَّوْبَةُ تُطْلَقُ عَلَى النَّدَمِ مَعَ الْعَزْمِ عَلٰى عَدَمِ الْعَوْدِ إِلَيْهِ فَلَا اِتِّحَادَ بَيْنَهُمَا.

اگر استغفار اور توبہ کی ایک ہی حقیقت ہوتی تو حق تعالیٰ حرفِ عطف کے ساتھ الگ الگ ذکر نہ فرماتے۔[3]

فائدہ جدیدہ: توبہ کی تین قسمیں ہیں۔

❶ توبۂ عام جس کی تعریف گزر گئی ہے۔

❷ توبۂ خاص یعنی تَوْبَةُ الْخَوَاصِّ اَلرُّجُوْعُ مِنَ الْمَكْرُوْهَاتِ مِنْ خَوَاطِرِ السُّوْءِ وَالْفُتُوْرِ فِي الْاَعْمَالِ وَالْإِتْيَانِ بِالْعِبَادَةِ عَلٰى غَيْرِ وُجُوْهِ الْكَمَالِ۔

تَرجَمہ: خواص کی توبہ یہ ہے کہ باطنی مکروہ اعمال اور عبادت حدِ کمال تک نہ پہنچنے کے خوف سے توبہ کرنا۔

---

[1] مرقات: ۱۲۲/۵ [2] هود: ۹۰ [3] روح المعاني: ص۲۰۷

❷ خواص الخواص کی توبہ وَهُوَ لِرَفْعِ الدَّرَجَاتِ وَيَصْعَدُفِي الْمَقَامَاتِ.

یعنی خواص الخواص کی توبہ درجات کی بلندی اور مقاماتِ قرب میں ترقی کے لئے ہوتی ہے۔ جیسے انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کی توبہ ہے۔

جب بندہ کوئی گناہ کرتا ہے تو اس وقت اس کے خلاف چار گواہ ہوجاتے ہیں۔

❶ زمین جیسے قولہ تعالیٰ ﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ اَخْبَارَهَا﴾[1] یعنی زمین گواہ ہوگی۔

❷ اعمال نامہ جیسے قولہٗ تعالیٰ ﴿وَاِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ.﴾[2]

❸ فرشتے جیسے قَوْلُهٗ ﴿كِرَامًا كَاتِبِيْنَ يَعْلَمُوْنَ مَاتَفْعَلُوْنَ.﴾[3]

❹ اعضاء جوارح جیسے قولہ تعالیٰ ﴿وَتُكَلِّمُنَا اَيْدِيْهِمْ وَتَشْهَدُ اَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوْا يَكْسِبُوْنَ.﴾[4]

بندہ خالص نیت سے توبہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ چاروں گواہیوں کو مٹادیتے ہیں، گویا بندے نے کوئی گناہ کیا ہی نہیں جس کی طرف حضور ﷺ نے اشارہ فرمایا۔

اَلتَّائِبُ مِنَ الذَّنْبِ كَمَنْ لَّا ذَنْبَ لَهٗ.[5]

یعنی گناہ سے توبہ کرنے والا اس شخص کی طرح ہے کہ جس کے ذمہ کوئی گناہ نہ ہو۔

تکوین اور تسخیر میں فرق

اِعْلَمُوْا أَنَّ الْفَرْقَ بَيْنَهُمَا أَنَّ فِي الْأَوَّلِ يُقْصَدُ تَكْوِيْنُ الْمَعْدُوْمِ. وَالثَّانِيْ اِنْتِقَالُ الْمَوْجُوْدِ مِنْ حَالٍ اِلٰى حَالٍ فَالْأَوَّلُ أَعَمُّ وَالثَّانِيْ أَخَصُّ.

ان دونوں الفاظ کے معنی ہیں ''بنانا'' پھر باہمی فرق یہ ہے کہ تکوین کے معنی مطلق بنانے کے ہیں۔ خواہ کوئی شے معدوم کو وجود دینا ہو یا موجودہ شے کو ایک شکل

[1] الزلزال: ٤ [2] التکویر: ١٠ [3] الانفطار: ١١، ١٢
[4] یٰسٓ: ٦٥ [5] ابن ماجة، ابواب الزهد، باب ذکر التوبة: ص٣١٣

سے دوسری شکل میں کرنا ہو اور تسخیر کے معنی موجودہ شے کو ایک شکل سے دوسری شکل میں تبدیل کرنے کے ہیں۔ دونوں میں عام وخاص مطلق کی نسبت ہے۔ تکوین عام مطلق ہے اور تسخیر خاص مطلق ہے۔[1]

ذوق، اکل اور شرب میں فرق

اَمَّا الذَّوْقُ فَعَمَلُ الْفَمِ لِمُجَرَّدِ مَعْرِفَةِ الطَّعْمِ وَصَلَ اِلَى الْجَوْفِ اَمْ لَا فَكُلُّ اَكْلٍ وَ شُرْبٍ ذَوْقٌ وَلَا عَكْسَ اَىْ وَلَيْسَ كُلُّ ذَوْقٍ اَكْلاً وَشُرْباً بِنَاءً عَلٰى اَنَّ الذَّوْقَ اَعَمُّ مُطْلَقًا لِاَنَّهٗ لَا يُشْتَرَطُ فِيْهِ الْوُصُوْلُ اِلَى الْجَوْفِ بَلْ يَصْدُقُ بِدُوْنِهٖ بِخِلَافِهِمَا فَاِذَا اَكَلَ اَوْ شَرِبَ يَحْنُثُ فِىْ حَلْفِهٖ لَا بِذَوْقٍ وَاِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ اَوْلَا يَشْرَبُ فَذَاقَ بِلَا اِيْصَالٍ اِلَى الْجَوْفِ لَمْ يَحْنُثْ لٰكِنْ فِيْهِ اَنَّهٗ قَدْ يَتَحَقَّقُ الْاَكْلُ بِلَا ذَوْقٍ كَمَا لَوْ اِبْتَلَعَ مَا يَتَوَقَّفُ مَعْرِفَةُ طَعْمِهٖ عَلَى الْمَضْغِ كَبَيْضَةٍ اَوْ لَوْذَةٍ وَعَلَيْهِ فَبَيْنَ الْاَكْلِ وَالذَّوْقِ عُمُوْمٌ وَجْهٍ وَعَلٰى هٰذَا قَالَ فِى الْفَتْحِ اِنَّ قَوْلَ الْمُحِيْطِ لَوْ حَلَفَ لَا يَذُوْقُ فَاَكَلَ اَوْ شَرِبَ يَحْنُثُ بِغَلَبٍ عَلَى الظَّنِّ اِنَّ الْمُرَادَ بِهِ الْاَكْلُ الْمُقْتَرِنُ بِالْمَضْغِ اَوْ بَلْعُ مَا يُدْرَكُ طَعْمُهٗ بِلَا مَضْغٍ لِاَنَّا نَقْطَعُ بِاَنَّ مَنِ ابْتَلَعَ قَلْبَ لَوْذَةٍ لَا يُقَالُ فِيْهِ ذَاقَهَا وَلَا يَحْنُثُ بِبَلْعِهَا قُلْتُ وَعَلٰى مَامَرَّ عَنِ النَّظْمِ فَبَيْنَهُمَا التَّبَايُنُ كَمَا بَيْنَ الْاَكْلِ وَالشُّرْبِ فَلَا يَحْنُثُ الْحَالِفُ عَلٰى وَاحِدٍ مِنَ الثَّلَاثَةِ بِفِعْلِ الْآخَرِ.[2]

امید اور تمنا میں فرق

شیخ الحدیث مولانا زکریا رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی فرماتے ہیں کہ اکثر لوگ امید اور تمنا

[1] كذا فى نيل الامانى: ص٤٦٠، نقلاً عن حاشية المطول

[2] شامى: ٣/٧٦٦

میں فرق نہیں سمجھتے۔ حضرت حسن بصری رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ سے کسی نے پوچھا کہ بعض لوگ نیک عمل تو کرتے نہیں اور یہ کہتے ہیں کہ ہم اللہ تعالیٰ سے نیک امید رکھتے ہیں۔ وہ فرمانے لگے۔ (امید تم سے) بہت دور ہے۔ بہت دور ہے۔ یہ ان کی آرزوئیں ہیں۔ (یعنی تمنا)[1] حضرت حسن بصری رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے ارشاد سے امید اور تمنا میں فرق کا خلاصہ یہ نکلا ہے کہ نیک عمل کر کے اس کی جزاء کی نیک آرزو رکھنا امید ہے اور کوئی نیک عمل نہ کرتے ہوئے اس کی جزاء کی نیک آرزو رکھنا تمنا ہے۔

مکہ، کعبہ، بیت اللہ اور مسجد حرام میں فرق

ان مواضع کی تعریف اور ان میں باہمی فرق یہ ہے کہ عرب ایک ملک ہے۔ ہم سے بہت دور مغرب کی طرف ہے۔ جہاں حاجی حج کرنے کے لئے جایا کرتے ہیں۔ اس ملک کے ایک خاص شہر کا نام مکہ ہے اور اس شہر میں ایک جگہ ہے اس کو کعبہ کہتے ہیں۔ وہاں کوٹھری سی بنی ہوئی تقریباً بارہ پندرہ گز لمبی چوڑی ایک عمارت ہے، جس کی طرف منہ کر کے نماز پڑھی جاتی ہے۔ اسی کو بیت اللہ کہتے ہیں۔ اس کے گرد چار دیواری میں گھرا ہوا بہت بڑا صحن ہے۔ اس کو مسجد حرام کہتے ہیں۔[2]

شوق اور اُنس میں فرق

شوق اور اُنس میں فرق یہ ہے کہ جنت میں اُنس ہوگا شوق نہ ہوگا۔ حضرت تھانوی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے فرمایا: ''شوق کیفیت اور رغبت کا نام ہے جو کسی غیر حاصل مطلوب کے حاصل کرنے کے لئے ہو اور حاصل شدہ مطلوب سے الفت اور راحت کا نام اُنس ہے۔ جنت میں چوں کہ انسان کی ہر مراد اور ہر مطلوب اس کو حاصل ہوگا۔ اس لئے وہاں شوق کسی چیز کا نہیں ہوگا کیوں کہ شوق میں ایک گونہ کلفت ہے اور جنت میں کلفت کا نام نہیں، وہاں راحت ہی راحت ہے اور لذت ہی

---

[1] فضائل صدقات: ص۴۴۸ [2] تاریخ الاسلام: ۷/۱

لذت ہے۔“[1]

القِمار، المَیسَر اور المُخَاطَرہ میں فرق

قمار، میسر، مخاطرہ تینوں الفاظ کے معنی جوا کھیلنے کے ہیں۔ صرف نام کا فرق ہے۔ حقیقت میں کوئی فرق نہیں۔ گویا ایک ہی حقیقت کے تین نام ہیں۔ ان کی تحقیق وتعریف یہ ہے کہ ”القمار“ قمر سے ماخوذ ہے۔ جس کے معنی چاند کے ہیں۔ چوں کہ چاند گھٹتا بڑھتا ہے۔ اس لئے عرف شریعت میں قمار وہ معاملہ ہے جس میں ہار جیت ہو۔ اس کے ہر ایک شریک کو جیتنے کی امید اور ہارنے کا خوف ہو اور ہار جانے کی صورت میں مالی خسارہ اٹھانا پڑے اور جیتنے کی صورت میں مال بطور نفع بڑھ جائے۔ اس کو قمار اور مخاطرہ اور میسرہ کہتے ہیں، اور مخاطرہ خطر از باب نصر وضرب سے ماخوذ ہے جس کے معنی کسی امر کے بارے میں سوچ وفکر کرنے کے ہیں اور مخاطرہ باب مفاعلہ سے جان کو خطرہ میں ڈالنے کے ہیں۔ اصطلاحِ شریعت میں قمار کو مخاطرہ اس لئے کہتے ہیں کہ اس معاملہ میں ہر ایک شریک کو جیتنے کی فکر ہوتی ہے اور ہر ایک دوسرے کے دل میں ہار ڈالنے کی کوشش میں مبتلا ہوتا ہے۔

”المیسر“ یسر سے ماخوذ ہے جس کے معنی سہولت کے ہیں۔ عرفِ شریعت میں قمار اور مخاطرہ کو اس لئے میسرہ کہتے ہیں کہ وہ محنت کئے بغیر سہولت کا مال ہوتا ہے۔ عرب میں جوئے کا رواج بہت زوروں پر تھا۔ اس کے لئے مختلف شکلیں ہوتی ہیں۔ چناں چہ تفسیرِ خازن جلد اول میں اس کی تفصیل موجود ہے۔ مثلاً ایک اونٹ ذبح کرکے اس کے گوشت کو تیس حصوں میں تقسیم کیا جاتا۔ ہر حصے کی قیمت ایک روپیہ مقرر کرکے تیس آدمیوں سے تیس روپے وصول کرلئے جاتے اور صاحب قمار کے پاس رکھ دیئے جاتے۔ اس کے بعد بعض تیر خالی چھوڑ دیتے اور بعض میں دس

---

[1] مجالس حکیم الامت: ص۳۱۴

بعض میں پندرہ اور بعض میں پانچ لکھ دیتے تو جس کے نام پندرہ والا تیر نکلتا تو اس کو پندرہ حصے مل جاتے۔ علی ہذا القیاس جس کے نام دس والا نکلتا اس کو دس اور جس کے نام پانچ والا نکلتا اس کو پانچ۔ باقی لوگوں کو کچھ نہیں ملتا۔ شریعت نے اس قسم کے جملہ معاملات کو حرام قرار دیا۔ خواہ یہ معاملہ دو آدمیوں کے درمیان ہو یا ایک جماعت کے درمیان ہو۔ خواہ روپے پیسہ میں ہو یا کسی دوسری چیز میں۔ خواہ لہو ولعب کی شکل میں یا خرید وفروخت کی شکل میں۔ اسی طرح اس میں عام مروج روپیہ پیسہ کا جوا بھی داخل ہے، الغرض ایسے لہو ولعب کہ جن میں ہار جیت ہوتی ہے اور ہارنے والے کو مالی خسارہ اٹھانا پڑتا ہے یہ سب قمار میں داخل ہیں اور سب کے سب حرام ہیں لقوله تعالٰی ﴿اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ ......﴾[1] اس کی حرمت میں شبہ کرنے والوں کے اسلام میں شبہ ہے اور انکار کرنے والے دائرۂ اسلام سے خارج ہیں۔ اب یہاں کھیل کود کے متعلق ایک اصولی ضابطہ ذہن نشین کرلیں۔ وہ یہ کہ شریعت میں جملہ کھیل کود حرام ہیں۔ لقوله علیه السلام كُلُّ لَعِبٍ حَرَامٌ لیکن فقہائے کرام بعض کھیل کود کو حدیثِ مذکورہ سے مستثنٰی کر کے جائز قرار دیتے ہیں۔ جیسا کہ تیر اندازی کا کھیل اور گھڑ دوڑ کا کھیل ہے۔ دوسرا ضابطہ یہاں یہ ہے کہ ہار جیت کی شرط دونوں جانب سے ہو تب وہ کھیل حرام ہے۔ اگر جانب واحد سے ہو تب جائز ہے۔ كَمَا فِي الشَّامِيِّ (جَازَ) اِنْ كَانَ مِنْ جَانِبٍ وَّاحِدٍ وَحَرُمَ لَوْ شُرِطَ مِنَ الْجَانِبَيْنِ۔

خلاصہ یہ ہے کہ نفسِ کھیل کود کی دو قسمیں ہیں

1. فی نفسہٖ جائز ہے۔
2. بذاتِ خود حرام ہے۔

پھر ہار جیت کے لحاظ سے دو قسمیں ہیں۔

---

[1] المائدہ: ۹۰

1 اگر ایک جانب سے شرط ہو دوسری جانب سے نہ ہو تب جائز ہے۔
2 دونوں جانب سے شرائط کے ساتھ ہو تو ناجائز ہے۔ اب دونوں ضابطوں کو ملا لینے سے دنیا میں جتنے کھیل کود کی شکلیں ہیں اور قیامت تک ہونے والی ہیں سب کا مجموعہ چار صورتیں ہوں گی۔

ایک صورت جائز، دو صورتیں حرام، چوتھی صورت حرام در حرام اور معصیت در معصیت۔

پہلی صورت کی مثال جیسے گھڑ دوڑ کا کھیل۔ اگر ہار جیت کی شرط کے بغیر ہو یا صرف جانبِ واحد سے ہو۔ دوسری صورت کا مصداق جیسے فی نفسہٖ جائز لیکن دونوں جانب سے ہار جیت کی شرط لگائی ہو۔ تیسری صورت کا مصداق ہار جیت کی شرط دونوں جانب سے تو نہیں لگائی گئی لیکن وہ کھیل بذاتِ خود حرام ہے۔ چوتھی صورت کا مصداق جیسا کہ ہار جیت کی شرط دونوں جانب سے لگائی ہو۔ جوا کا کھیل ایک تو فی نفسہٖ حرام ہے دوسرا بواسطۂ شرائط حرام ہے۔[1]

لَعِب اور لَہْو میں فرق

ان دونوں الفاظ کے معنی کھیل کود کے ہیں، پھر باہمی فرق یہ ہے کہ "لعب" وہ کھیل ہے جس میں فائدہ بالکل پیش نظر نہ ہو۔ جیسے بہت چھوٹے بچوں کی حرکت میں اور "لہو" کے لغوی معنی غفلت میں پڑنے کے ہیں، جو چیزیں انسان کو ضروری کاموں سے غفلت میں ڈالیں وہ لہو کہلاتی ہیں اور بعض اوقات ایسے کاموں کو لہو کہا جاتا ہے جن کا کوئی دینی اور دنیوی معتد بہ فائدہ نہ ہو۔ محض وقت گزاری کا مشغلہ یا دل بہلانے کا سامان ہو۔

خلاصہ یہ ہے کہ لہو وہ کھیل ہے جس کا اصلی مقصد تو تفریح، دل بہلانا اور وقت

[1] معارف القرآن: ۲۳/۷، ماخوذ ازشامی: ۴۰۳/۶، فتح الکریم: ص ۹۹۸، جواہر الفقہ احکام القمار: ۳۳۹/۲

گزاری ہوتا ہے، ضمنی طور پر کوئی ورزش یا دوسرا فائدہ بھی اس میں حاصل ہوتا ہے۔ جیسے بچوں کے کھیل یا نشانہ بازی وغیرہ۔

فَائِدَة: یہ بات بھی اس میں قابلِ غور ہے کہ شرع کی نظر میں لعب کی حالت جائز نہیں۔ وہ مذموم ہی مذموم ہے اور لہو کی پانچ صورتیں ہیں۔

❶ کفر کی ہے۔

❷ حرام کی ہے۔

❸ مکروہ کی ہے۔

❹ مباح اور جائز کی ہے۔

❺ مستحسن اور ثواب کی ہے اور ان سب کی تفصیل یہ ہے:

پہلی صورت جو کھیل دین سے گمراہ ہونے یا دوسروں کو گمراہ کرنے کا ذریعہ بنے وہ کفر ہے، جیسے آیتِ کریمہ ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّشْتَرِيْ لَهْوَ الْحَدِيْثِ.﴾[1] میں اس کا کفر و ضلال ہونے کا بیان کیا گیا ہے جیسے جھوٹ موٹ قصے کہانیوں کے کھیل تماشے وغیرہ۔

دوسری صورت کی تشریح یہ ہے کہ جو کھیل لوگوں کو اسلامی عقائد سے گمراہ نہیں کرتا مگر ان کو کسی حرام اور معصیت میں مبتلا کر دیتا ہے وہ کفر تو نہیں مگر حرام اور سخت گناہ ہے۔ جیسے قمار اور جوا یعنی ہار جیت پر مال کا لین دین ہو یا انسان کو ادائے فرائض، نماز، روزہ وغیرہ سے مانع ہو۔

تیسری صورت یہ ہے کہ جن کھیلوں میں نہ کفر ہے نہ کوئی کھلی معصیت ہے وہ مکروہ ہے کہ ایک بے فائدہ کام میں اپنی توانائی اور وقت ضائع کرنا ہے۔

چوتھی صورت یہ ہے کہ جو کھیل بدن کی ورزش اور تندرستی باقی رکھنے کے لئے یا کسی دوسری دینی و دنیوی ضرورت کے لئے یا کم از کم طبیعت کی سستی دور کرنے کے

---

[1] لقمان: ٦

لئے ہوں اور دو شرطیں بھی پائی جائیں۔

❶ انہی کو مستقل مشغلہ بنا کر غلو سے احتراز کرے۔

❷ ان سے ضروری کاموں میں کوئی حرج و نقصان نہ پڑے۔ یہ کھیل مباح اور جائز ہیں۔

پانچویں صورت یہ ہے کہ چوتھی صورت کے کھیل کو کسی دینی ضرورت کے پیش نظر کرے تو وہ مستحسن اور باعث اجر ہیں۔ جیسے حدیث میں نشانہ بازی کی مشق کو اچھا کھیل فرمایا گیا ہے۔

فائدہ عجیبہ: یہاں مذکورہ تفصیل سے کھیلوں کے سامان کی خرید وفروخت کا حکم بھی معلوم ہوگیا کہ جو سامان کفر وضلال یا حرام ومعصیت ہی کے کھیلوں میں استعمال ہوتا ہے اس کی تجارت اور فروخت بھی حرام ہے اور جو کھیل مکروہ میں استعمال ہوتا ہے۔ اس کی تجارت بھی مکروہ ہے اور جو سامان جائز کھیلوں میں استعمال ہوتا ہے۔ اس کی تجارت بھی جائز ہے۔[1]

فقیر اور مسکین میں فرق

اَلْفَقِيْرُ مَنْ لَّهٗ أَدْنٰى شَيْءٌ، وَالْمِسْكِيْنُ مَنْ لَّا شَيْءَ لَهٗ، وَهٰذَا مَرْوِيٌّ عَنْ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ وَبِهٖ قَالَ مَالِكٌ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ وَأَبُوْ اِسْحَاقَ مِنْ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ وَقَدْ قِيْلَ عَلَى الْعَكْسِ وَبِهٖ قَالَ الشَّافِعِيُّ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ وَالطَّحَاوِيُّ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ وَالْأَصْمَعِيُّ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ مِن أَهْلِ اللُّغَاتِ وَلِكُلٍّ مِّنْهُمَا وَجْهٌ أَمَّا وَجْهُ الْاَوَّلِ وَهُوَ أَنَّ الْمِسْكِيْنَ أَسْوَءُ حَالٍ مِّنَ الْفَقِيْرِ فَقَوْلُهٗ تَعَالٰى ﴿اَوْ مِسْكِيْنًا ذَا مَتْرَبَةٍ﴾[2] أَيْ لَاصِقًا بَطْنَهٗ بِالتُّرَابِ

---

[1] مکمل تفصیل کے لئے معارف القرآن: ۷/۲۳ [2] البلد: ۱۶

مِنَ الْجُوْعِ وَكَذَا قَوْلُهُ تَعَالَى ﴿فَإِطْعَامُ سِتِّيْنَ مِسْكِيْناً﴾[1] خَصَّهُمْ بِصَرْفِ الْكَفَّارَةِ إِلَيْهِمْ وَأَمَّا وَجْهُ الثَّانِيْ فَقَوْلُهُ تَعَالَى ﴿أَمَّا السَّفِيْنَةُ فَكَانَتْ لِمَسٰكِيْنَ يَعْمَلُوْنَ فِي الْبَحْرِ ......﴾[2] وَرُوِيَ عَنْ أَبِيْ يُوْسُفَ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ أَنَّهُمَا صِنْفٌ وَّاحِدٌ حَتّٰى قَالَ فِيْ مَنْ أَوْصٰى بِثُلُثِ مَالِهٖ لِفُلَانٍ وَلِلْفَقِيْرِ وَالْمِسْكِيْنِ إِنَّ لِفُلَانٍ نِصْفَ الثُّلُثِ وَلِلْفَرِيْقَيْنِ نِصْفَ الْبَاقِيْ وَقَالَ أَبُوْحَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ لِفُلَانٍ ثُلُثُ الثُّلُثِ وَجَعَلَهُمَا صِنْفَيْنِ هُوَ الصَّحِيْحُ.[3]

یعنی فقیر اور مسکین کی تعریف میں ائمہ کرام کے تین مذاہب ہیں:

پہلا مذہب امام ابوحنیفہ، امام مالک اور شافعی المسلک ابواسحاق رَحِمَهُمُ اللهُ تَعَالیٰ کا ہے۔

دوسرا مذہب امام شافعی، امام طحاوی اور امام اصمعی رَحِمَهُمُ اللهُ تَعَالیٰ کا ہے۔

تیسرا مذہب امام ابویوسف رَحِمَهُ اللهُ تَعَالیٰ کا ہے۔ پہلے دو مذاہب کے مطابق فقیر اور مسکین کا مفہوم اور مصداق الگ الگ ہیں، اور امام ابویوسف رَحِمَهُ اللهُ تَعَالیٰ کے مذہب کے مطابق دونوں ایک ہی جنس متحد ہیں۔

پہلے مذہب کے نزدیک فقیر وہ ہے جس کے پاس کچھ مال ہو۔ یعنی نصاب سے کم مال موجود ہو اور مسکین وہ ہے کہ جس کے پاس کچھ بھی مال نہ ہو۔ ان کی دلیل باری تعالیٰ کا یہ قول ہے ﴿أَوْ مِسْكِيْناً ذَا مَتْرَبَةٍ﴾[4] یعنی اللہ تعالیٰ نے مسکین کی تعریف میں فرمایا وہ جو بھوک کی وجہ سے اپنا پیٹ زمین پر رکھتا ہے۔ ظاہر ہے یہ حالت اس وقت پیدا ہوگی جب کہ اس کو کوئی چیز کھانے کی بالکل میسر نہ ہو۔ پس اس آیت سے معلوم ہوا کہ مسکین وہ ہے جس کے پاس کوئی مال نہ ہو۔ دوسری دلیل یہ

---

[1] المجادلة: ٤ [2] الكهف: ٧٩

[3] حاشية الهداية، رقم ١٥، ٢٠٤/١، وكنز الدقائق: ص٦٤ [4] البلد: ٦

ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ﴿فَاِطْعَامُ سِتِّيْنَ مِسْكِيْنًا﴾[1] یعنی کفارۂ روزہ وغیرہ میں ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کا حکم فرمایا اور مسکین کو خاص کیا اور فقیر کا ذکر ہی نہیں کیا۔ اگر فقیر کی حالت مسکین سے خوش اور اچھی نہ ہوتی تو اس کو مسکین سے پہلے کفارہ کے مصرف کا حق حاصل ہوتا۔

دوسرا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ﴿اَمَّا السَّفِيْنَةُ فَكَانَتْ لِمَسٰكِيْنَ يَعْمَلُوْنَ فِي الْبَحْرِ﴾[2] اس آیتِ کریمہ سے معلوم ہوا کہ مسکین کی تعریف یہ ہے کہ جس کے پاس اتنا مال نہ ہو کہ اس کی حاجاتِ اصلیہ ضروریہ سے زائد بقدرِ نصاب ہوجائے اس سے کم مال ہوتو وہ بھی مسکین کی تعریف میں داخل ہے کیوں کہ جن لوگوں کو آیت میں مساکین کہا گیا ان کے پاس کم از کم ایک کشتی تو تھی جس کی قیمت مقدارِ نصاب سے کم نہیں ہوگی مگر چوں کہ وہ حاجاتِ اصلیہ ضروریہ میں مشغول تھی اس لئے ان کو مساکین کہا گیا ہے اور فقیر وہ جس کے پاس مال بالکل نہ ہو۔ پہلے دو مذاہب کا اور امام ابو یوسف رَحِمَهُ اللهُ تَعَالیٰ کے مذہب کا ثمرہ اختلاف اس مسئلہ میں ظاہر ہوتا ہے۔

اگر کسی نے وصیت کی کہ میری جائیداد میں سے تہائی حصہ مال فلاں کو اور فقیر اور مسکین کو دینا۔ تو امام ابو یوسف رَحِمَهُ اللهُ تَعَالیٰ کے نزدیک تہائی حصہ کا نصف فلاں کو ملے گا اور باقی نصف فقیر اور مسکین کو ملے گا۔ کیوں کہ ان کے نزدیک فقیر اور مسکین ایک ہی جنس ہے اور امام ابوحنیفہ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالیٰ (اسی طرح امام شافعی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالیٰ) کے نزدیک تہائی حصہ کو تین حصہ کرکے ایک حصہ فلاں کو ملے گا اور باقی دو حصے فقیر اور مسکین کو ملیں گے۔ کیوں کہ ان کے نزدیک فقیر اور مسکین الگ الگ جنس ہے۔

فائدہ: یاد رہے کہ فقیر کے ایک معنی مطلق محتاج کے ہیں جس کے مقابلے میں غنی

---

[1] المجادلہ: ٤ [2] الکہف: ٧٩

ہے جیسے قَوْلُهٗ تَعَالٰی ﴿اَنْتُمُ الْفُقَرَآءُ اِلَی اللّٰهِ وَاللّٰهُ هُوَالْغَنِیُّ الْحَمِیْدُ﴾[1]
پس یہاں فقراء سے مراد مطلق محتاج ہیں۔ نیز یاد رہے کہ امام راغب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی فرماتے ہیں کہ غنی کئی معنی میں بولا جاتا ہے۔ ایک تو غنی کے معنی کسی قسم کی حاجت نہ ہونے کے ہیں۔ جیسے آیتِ بالا میں ہے۔

دوسرے معنی حاجات کی کمی کے ہیں۔ اس معنی کے اعتبار سے حق تعالیٰ شانہ نے حضور ﷺ کے متعلق سورۃ الضحیٰ میں ارشاد فرمایا ہے: ﴿وَوَجَدَكَ عَآئِلًا فَاَغْنٰی﴾[2] اور حق تعالیٰ شانہ نے آپ کو فقیر پایا پھر آپ کو غنی بنا دیا۔

تیسرے معنی مال کی کثرت اور سامان کی فراوانی کے ہیں جس کو قرآن پاک میں ﴿یَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ اَغْنِیَآءَ مِنَ التَّعَفُّفِ﴾[3] میں ذکر فرمایا ہے۔ اس آیت شریفہ کا مطلب یہ ہے کہ ناواقف آدمی ان کے سوال نہ کرنے کی وجہ سے ان کو مال دار سمجھتا ہے۔ پس یہاں اغنیاء سے مراد مال و سامان کی کثرت والے ہیں۔

مزاح اور استہزاء میں فرق

ان دونوں الفاظ میں لغوی معنی کسی کے متعلق کوئی بات اس طرح کہہ دینا کہ جس سے لوگ ہنس پڑیں پھر دونوں میں فرق یہ ہے کہ مزاح کہتے ہیں کسی کی حالت و کیفیت کا اظہار بلا اہانت و تحقیر فقط خوش طبعی کے لئے اس طرح کیا جائے کہ لوگ ہنسیں۔ اس کے اندر تین شرائط ہیں۔

1. کوئی بات خلافِ واقع نہ ہو۔
2. کسی کی دل آزاری کا قصد نہ ہو۔
3. اس کی عادت نہ ہو بل کہ کبھی کبھار اتفاقی طور سے ہو۔

استہزاء کہتے ہیں کسی کی اہانت و تحقیر اور اس کے عیب کا اظہار اس طرح کیا

---
[1] الفاطر: ۱۵ [2] الضحیٰ: ۸ [3] البقرہ: ۲۷۳

جائے جس سے لوگ ہنسیں۔ اس میں بہت سی صورتیں داخل ہیں۔

❶ مثلاً کسی کے چلنے پھرنے، اٹھنے بیٹھنے، بولنے ہنسنے، قدوقامت اور شکل و صورت کی نقل اتارنا۔

❷ اس کے کسی قول وفعل پر ہنسنا۔

❸ آنکھ یا ہاتھ یا پیر کے اشارہ سے اس کے عیب کا اظہار کرنا۔ استہزاء کا دوسرا نام تمسخر ہے۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ استہزاء وتمسخر کی ممانعت قرآن کریم میں آئی ہے۔

﴿لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ عَسٰى أَنْ يَّكُوْنُوْا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَآءٌ مِّنْ نِّسَآءٍ عَسٰى أَنْ يَّكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ.﴾[1]

تَرجَمہ: ”کوئی جماعت کسی جماعت کے ساتھ تمسخر وٹھٹھا نہ کرے شاید وہ (اللہ کے نزدیک) ان سے بہتر ہوں اور عورتیں، عورتوں سے تمسخر و استہزاء نہ کریں۔ شاید وہ (اللہ کے نزدیک) ان سے بہتر ہوں۔“

جب کہ مزاح کی ممانعت قرآن وحدیث میں نہیں آئی بل کہ آں حضرت ﷺ سے مزاح ثابت ہے۔

❸ تیسرا فرق استہزاء وتمسخر جن میں مخاطب کی دل آزاری یقینی ہے وہ باجماع حرام ہے۔ سیرت کی کتاب میں ایک واقعہ آیا ہے کہ ایک شخص کی ریح آواز کے ساتھ صادر ہوگئی۔ لوگ ہنسنے لگے تو حضور ﷺ نے خطبہ میں اس پر زجر وتنبیہ فرمائی اور فرمایا جو کام خود کرتے ہو اس سے کیوں ہنستے ہو۔ آیتِ کریمہ کی تفسیر میں حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ صغیرہ سے مراد کسی مسلمان پر استہزاء سے تبسم کرنا ہے۔ اور کبیرہ سے اس پر قہقہہ لگانا ہے اور حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ ایک مرتبہ میں نے کسی انسان کی نقل اتاری تو حضور

---

[1] الحجرات: ۱۱

ﷺ نے منع فرمایا اور ارشاد فرمایا کہ مجھے (دنیا کی) کوئی بڑی سے بڑی چیز بھی کسی کی نقل اتارنے پر ملے تو میں کبھی نہ اتاروں۔[1] اس میں اشارہ اس کی طرف بھی ہوسکتا ہے کہ یہ گناہ ایسا بے لذت اور بے فائدہ ہے کہ اس میں کوئی دنیوی فائدہ بھی نہیں اور بالفرض کوئی فائدہ بھی ہوتا ہو جب بھی اس کے پاس نہ جانا چاہئے۔ استہزاء کی سزا یہ ہے کہ حضرت حسن رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جو دوسروں کا استہزاء کرتا (مذاق اڑاتا) ہے آخرت میں اس کے لئے جنت کا ایک دروازہ کھول دیا جائے گا اور اس کی طرف بلایا جائے گا۔ جب وہ سسکتا ہوا وہاں تک پہنچے گا تو بند کردیا جائے گا، پھر دوسرا دروازہ کھول دیا جائے گا اور اس کی طرف بلایا جائے گا جب وہاں پہنچے گا تو وہ بھی بند کردیا جائے گا۔ اسی طرح جنت کے سارے دروازے بند کردیے جائیں گے، یہاں تک کہ وہ مایوس ہوجائے گا اور بلانے پر بھی جنت کی طرف نہیں جائے گا۔[2]

مزاح جائز ہے، بل کہ علماء نے لکھا ہے کہ عادت بنائے بغیر احیاناً دوسرے کی دل داری کا سبب ہوتو اس وقت یہ مزاح مستحب ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ آں حضرت ﷺ سے کبھی کبھار مزاح ثابت ہے۔ چناں چہ امام ترمذی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے حضرت انس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے روایت کیا ہے کہ حضور ﷺ ہمارے ساتھ میل جول اور مزاح فرماتے تھے۔ چناں چہ میرا ایک چھوٹا بھائی تھا حضور ﷺ اس سے فرماتے تھے "یَا اَبَا عُمَیْرٍ! مَافَعَلَ النُّغَیْرُ" اے عمیر کے باپ! وہ نغیر کا کیا بنا؟۔[3]

فَائِدَہ: نغیر ایک پرندہ ہے جس کا ترجمہ صاحب "حیوۃ الحیوان" نے بلبل لکھا

---

[1] ابوداؤد: ۳۲۱/۲

[2] رواہ البیھقی مرسلاً ترغیب للمنذری، الترھیب من احقار المسلم: ۳۷٤/۳، رقم: ٥

[3] ترمذی، الأدب: ۲۰/۲

ہے۔ امام ترمذی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کہتے ہیں کہ اس حدیث کا حاصل یہ ہے کہ حضور ﷺ نے اس بچہ کو بطور مزاح کنیت سے تعبیر فرمایا۔ اس نے ایک پرندہ پالا تھا وہ مرگیا تھا جس کی وجہ سے یہ رنجیدہ بیٹھا تھا۔ حضور ﷺ نے اس کو چھیڑنے کے لئے پوچھا کہ وہ نغیر کا کیا ہوا؟ حالاں کہ آپ کو معلوم تھا کہ وہ مرگیا ہے۔

۲ ایسے ہی امام ترمذی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے روایت کیا ہے کہ حسن بصری رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کہتے ہیں: ایک بوڑھی حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوکر کہنے لگی: یا رسول اللہ! دعا فرمادیجئے کہ حق تعالیٰ شانہ مجھے جنت میں داخل فرمادے۔ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: کہ کوئی بوڑھی جنت میں نہیں جائے گی، یہ سن کر وہ رونے لگی تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس سے کہہ دو کہ جنت میں بڑھاپے کی حالت میں داخل نہیں ہوگی بل کہ حق تعالیٰ شانہ سب اہلِ جنت عورتوں کو نوعمر کنواریاں بنادیں گے۔[1]

۳ ایک شخص نے خدمتِ اقدس میں حاضر ہوکر سواری کے لئے درخواست کی تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا تم کو سواری کے لئے اونٹنی کا بچہ دوں گا۔ وہ شخص حیران ہوا کیوں کہ اونٹ کا بچہ سواری کا کام کب دے سکتا ہے۔ عرض کیا یا رسول اللہ! میں اونٹنی کے بچے کا کیا کروں گا؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا کوئی اونٹ ایسا بھی ہوتا ہے جو اونٹنی کا بچہ نہ ہو۔[2]

نیز علماء نے لکھا ہے کہ حضور ﷺ کے لئے مزاح کی ایک خاص ضرورت بھی تھی وہ یہ ہے کہ حضور ﷺ کا ذاتی وقار اتنا زیادہ تھا کہ ایک مہینہ سفر کی دوری تک آپ کا رعب پہنچتا تھا۔ اس لئے اگر حضور ﷺ تبسم و مزاح کا اہتمام نہ فرماتے اور اپنی شان سے رہتے تو حاضرین کو رعب کی وجہ سے پاس رہ جانا مشکل

---

[1] شمائل ترمذی: ص۱۷ [2] شمائلِ ترمذی: ص۲۰

ہوجاتا اور انتفاع کے اسباب بند ہوجاتے۔[۱]

تنبیہ: بہت سے لوگ ناواقفیت اور بے احتیاطی سے استہزاء کو مزاح میں داخل سمجھ کر استہزاء میں مبتلا ہو جاتے ہیں حالاں کہ دونوں میں معنی وسزا کے اعتبار سے کتنا بڑا فرق ہے۔ اوپر کی تشریح سے کھلم کھلا ظاہر ہوگیا ہے۔ اللہ تعالیٰ ہمیں اس سے محفوظ رکھے۔[۲]

❹ آں حضرت ﷺ کے ایک دیہاتی حضرت زاہر نامی دوست تھے جو اکثر آپ ﷺ کے پاس ہدیہ بھیجا کرتے تھے۔ ایک روز بازار میں وہ اپنی کوئی چیز بیچ رہے تھے۔ اچانک حضور ﷺ ادھر آ نکلے۔ جب ان کو دیکھا تو بطور خوش طبعی چپکے سے پیچھے کی طرف جا کر ان کو گود میں اٹھایا اور بطور ظرافت آواز لگائی کہ اس غلام کو کون خریدتا ہے۔؟ حضرت زاہر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کہا مجھے چھوڑ دو۔ کون ہے؟! مڑ کر دیکھا تو سرور عالم ﷺ ہیں تو حضرت زاہر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کہا یارسول اللہ! مجھ جیسے غلام کو جو خریدے گا خسارہ اٹھائے گا۔[۳]



---

[۱] خصائل نبوی علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام

[۲] زواجر: ۱۸/۳، مثنوی دلپذیر: ص۲۱

[۳] شمائل ترمذی: ص۱۷

بابِ ہشتم

ایمان اور اسلام کا بیان

مؤمن، کافر، مشرک، یہودی، نصرانی، منافق، ملحد اور زندیق میں فرق

مؤمن وہ لوگ کہلاتے ہیں جو اللہ، اس کے رسول اور آخرت پر ایمان لائے ہیں اور قرآنی احکام کے مطابق چلتے ہیں۔

کافر کفر سے مشتق ہے جس کے لفظی معنی چھپانے کے ہیں۔ ناشکری کو بھی اس لئے کفر کہتے ہیں کہ محسن کے احسان کو چھپانا ہے۔ اصطلاحِ شریعت میں جن چیزوں پر ایمان لانا فرض ہے ان میں سے کسی چیز سے انکار کا نام کفر ہے، مثلاً ایمان کا انکار کفر ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ رسول ﷺ جو کچھ اللہ تعالیٰ کی طرف سے لائے ہیں اور اس کا ثبوت قطعی ویقینی ہے، ان سب چیزوں کو دل سے یقین کرنا اور حق سمجھنا، اس لئے جو شخص رسول کریم ﷺ کی ان تعلیمات میں سے جن کا ثبوت قطعی ویقینی ہے، کسی ایک کو بھی حق نہ سمجھے اور اس کی تصدیق نہ کرے تو وہ کافر کہلائے گا۔

لفظِ مشرک، شرک سے مشتق ہے۔ جس کے لفظی معنی کسی ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ ملانے کے ہیں۔ اصطلاحِ شرع میں اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ یا

صفات کے ساتھ کسی چیز کی شرکت کرنے والے کو مشرک کہتے ہیں۔ مثلاً تین خدا ماننا۔ حضرت مریم رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو خدا کی بیوی اور حضرت عیسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام کو خدا کا بیٹا ماننا۔

خلاصہ یہ نکلا کہ یہ گروہ کسی نہ کسی انداز سے اللہ تعالیٰ کو مانتے ہیں اور سب سے بڑا قادر مانتے ہیں۔

یہودی وہ لوگ کہلاتے ہیں جو اپنے آپ کو حضرت موسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام کی امت کہتے ہیں اور قرآن کے بجائے تورات کو مانتے ہیں، حالاں کہ وہ منسوخ ہوگئی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بجائے حضرت موسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام کو نبی مانتے ہیں حالاں کہ حدیث میں آیا ہے کہ اگر موسیٰ بن عمران علیہ الصلاۃ والسلام زندہ ہوتے تو میری اتباع کے علاوہ ان کے لئے کوئی چارہ نہ ہوتا۔[1]

نصاریٰ وہ لوگ کہلاتے ہیں جو حضرت عیسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام کی امت کہلاتے ہیں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو خاتم الانبیاء نہیں مانتے حالاں کہ حضرت عیسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام نے خود فرمایا ہے ﴿وَمُبَشِّرًا بِرَسُوْلٍ یَّاْتِیْ مِنْ بَعْدِی اسْمُهٗٓ اَحْمَدُ﴾[2]

منافق وہ لوگ کہلاتے ہیں جو اپنی اخلاقی پستی اور دنیا کی ذلیل اغراض کی بناء پر یہ جرأت نہ کرسکے کہ اپنے ضمیر کی آواز اور دل کے عقیدے کو صاف طور پر ظاہر کردیتے بل کہ دھوکہ کی راہ اختیار کرکے مسلمانوں سے یہ کہتے کہ ہم مسلمان ہیں، قرآن اور رسول کی ہدایات کو مانتے ہیں اور تمہارے ساتھ ہیں حالاں کہ ان کے دلوں میں درحقیقت کفر و انکار تھا۔ کفار کی مجلسوں میں جاکر یہ کہتے کہ ہم تمہارے عقیدے پر اور تمہارے ساتھ ہیں۔ مسلمانوں کو دھوکہ دینے اور ان کے راز معلوم کرنے کے لئے ہم ان سے ملتے ہیں۔

خلاصہ یہ نکلا کہ ظاہری اطاعت کی بناء پر مسلم کہلاتے تھے اور دل میں ایمان نہ

---

[1] ماخذہ مسند احمد: ۳۳۸/۳، رقم: ۱۴۲۲۰ [2] الصّف: ٦

رکھتے تھے بل کہ کفر رکھتے تھے۔ اس گروہ کا نام قرآنی اصطلاح میں منافق ہے۔

ملحد، لحد سے مشتق ہے اِلحاد اور لحد کے لغوی معنیٰ ایک طرف مائل ہونے کے ہیں۔ قبر کی لحد کو بھی اس لئے لحد کہتے ہیں کہ وہ ایک طرف مائل ہوتی ہے۔ درحقیقت قرآنی و شرعی اصطلاح میں آیاتِ قرآنی سے عدول اور انحراف کو الحاد اور اس کے مرتکب کو ملحد کہتے ہیں کہ وہ لوگ ظاہر میں تو قرآن کی آیت پر ایمان و تصدیق کا دعویٰ کرتے ہیں مگر اپنی طرف سے ان کے ایسے معانی کرتے ہیں جو قرآن و سنت کی نصوص اور جمہور امت کے خلاف ہیں کہ جس سے قرآن کا مقصد ہی الٹ جاتا ہے۔ حضرت ابنِ عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا سے اس آیت کریمہ ﴿اِنَّ الَّذِیْنَ یُلْحِدُوْنَ فِیْٓ اٰیٰتِنَا﴾[1] کی تفسیر میں الحاد کے یہی معنی منقول ہیں اَلْاِلْحَادُ هُوَ وَضْعُ الْکَلَامِ عَلٰی غَیْرِ مَوْضِعِهٖ۔ اور زندیق اور ملحد دونوں مترادف اور ہم معنی ہیں۔ چناں چہ حضرت امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے کتاب الخراج میں فرمایا ہے:

"کَذٰلِكَ الزَّنَادِقَةُ الَّذِیْنَ یُلْحِدُوْنَ وَقَدْ کَانُوْا یُظْهِرُوْنَ الْاِسْلَامَ"

تَرْجَمَۃ: "ایسے ہی زندیق وہ لوگ ہیں جو الحاد کرتے ہیں اور بظاہر اسلام کا دعویٰ کرتے ہیں۔"

اس سے معلوم ہوا کہ ملحد اور زندیق دونوں ہم معنی ہیں۔

خلاصہ یہ نکلا کہ ملحد اور زندیق، کافر اور منافق کی ایک خاص قسم ہے جو ظاہر میں اسلام کا دعویٰ کرے اور حقیقت میں اس کے احکام کی تعمیل سے انحراف کا یہ بہانا بنائے اور قرآن کے معانی ہی ایسے کرے جو خلافِ نصوص و خلافِ اجماعِ امت ہوں، حضرت امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی سے شرحِ بخاری میں نقل کیا گیا ہے کہ

---

[1] حم سجدہ: ۴۰

زمانۂ نبوت کے بعد نفاق کی یہی صورت باقی ہے۔ ایسا کرنے والے کو بھی منافق کہا جاسکتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ امت کی دو قسمیں ہیں۔ امتِ اجابت، امتِ دعوت۔ اول کو مؤمن کہتے ہیں۔ ثانی کی چند قسمیں ہیں۔

❶ کافر جو مطلقاً خدا کو نہیں مانتے۔

❷ مشرک جو کسی نہ کسی درجے میں خدا کو مانتے ہیں لیکن خدا کی ذات یا صفات میں شریک مانتے ہیں۔

❸ یہود جو حضرت موسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام کی امت کہلاتے ہیں۔

❹ نصاریٰ جو حضرت عیسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام کی امت کہلاتے ہیں۔

❺ منافق جو ظاہر میں مسلمان کہلاتے ہیں اور باطن میں کفر رکھتے ہیں۔

❻ ملحد اور زندیق جو ظاہر میں اسلام کا دعویٰ کرے اور باطن میں کفر رکھے۔[1]

اسلام اور ایمان میں فرق

ایمان اصطلاحِ شرع میں تصدیقِ قلبی کا نام ہے یعنی اپنے دل سے اللہ تعالیٰ کی توحید اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کو سچا ماننا۔ اور اسلام اعمالِ ظاہرہ کا نام ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کرنا لیکن شریعت میں تصدیقِ قلبی اس وقت تک قابلِ اعتبار نہیں۔ جب تک کہ اس کا اثر اعضاء و جوارح کے اعمال و افعال تک نہ پہنچ جائے جس کا ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ زبان سے اسلام کا اقرار کرے۔ اسی طرح اسلام اگرچہ اعمالِ ظاہرہ کا نام ہے لیکن شریعت میں وہ اس وقت تک معتبر نہیں جب تک کہ دل میں تصدیق نہ آجائے ورنہ وہ نفاق ہے۔ اسی طرح ایمان اور اسلام مبداء اور منتہیٰ کے اعتبار سے الگ الگ ہیں کہ ایمان باطن اور قلب سے شروع ہو کر اعمال ظاہرہ تک پہنچ جاتا ہے اور اسلام افعالِ ظاہرہ سے

---

[1] ماخوذ از معارف القرآن: ۶۵۹/۷

شروع ہوکر باطن کی تصدیق تک پہنچ جاتا ہے مگر مصداق کے اعتبار سے دونوں میں تلازم ہے۔ ایمان، اسلام کے بغیر معتبر نہیں اور اسلام، ایمان کے بغیر معتبر نہیں۔ شریعت میں یہ نہیں ہوسکتا کہ ایک شخص مسلمان تو ہے مگر مؤمن نہیں یا مؤمن ہو مسلمان نہ ہو مگر یہ کلام اصطلاحی ایمان اور اسلام میں ہے۔ لغوی معنی کے اعتبار سے ہوسکتا ہے کہ ایک شخص مسلم ہو مؤمن نہ ہو۔ جیسے تمام منافقین کا یہی حال تھا کہ ظاہری اطاعتِ احکام کی بناء پر مسلمان کہلاتے تھے مگر اس پر ایمان نہ ہونے کے سبب مؤمن نہ تھے۔[1]

ایمان اور یقین میں فرق

ایمان اور یقین میں لغت کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں۔ دونوں کے معنی تصدیق کرنے کے ہیں اور شرع کی اصطلاح میں کئی وجوہ سے فرق ہے۔ اس سے پہلے ایک مقدمہ ذہن نشین کرنا چاہئے۔ وہ یہ ہے کہ دراصل ایمان تین چیزوں کے مجموعے کا نام ہے۔

1. تصدیقِ قلبی یعنی دل سے جملہ امورِ مغیبات کا یقین کرنا۔
2. زبان کا اقرار۔
3. بدن کے اعمال۔

یقین کہتے ہیں ایمان کے جزِ اوّل یعنی تصدیقِ قلبی کی پختگی اور مضبوطی کو جس میں شک وشبہ کا شائبہ بھی باقی نہ ہو اور کسی مشکک کے شک سے اور مکرہ کے اِکراہ سے زائل ہوجانے کا احتمال بھی باقی نہ ہو۔ جیسے صحابہ کرام رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمْ کے یقین کی یہی شان تھی۔ اب دونوں میں حاصلِ فرق یہ نکلا۔

1. ایمان، مرکب کی قبیل سے ہے اور یقین بسیط کی قبیل سے ہے۔

---

[1] معارف القرآن: ۱۲۹/۸، عنوان: اسلام اور ایمان ایک ہیں یا کچھ فرق ہے۔

❷ ایمان کل ہے، یقین اس کا ایک جزء ہے، یعنی اس کے جزِ اول کا تکملہ اور تتمہ ہے۔

❸ ایمان کے تعلقات، امورِ مغیبات کے ساتھ خاص ہیں جب کہ یقین عام ہے کہ وہ عام دلائل کے ذریعہ امورِ مغیبات کا حاصل ہو یا مشاہدہ کے ذریعہ حاصل ہو یا تجربہ کے ذریعہ حاصل ہو۔ اوّل کو اصطلاحِ حکمت میں علم الیقین سے تعبیر کرتے ہیں۔ جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُوْنَ عِلْمَ الْيَقِيْنِ﴾[1]۔ ثانی کو عین الیقین سے تعبیر کرتے ہیں۔ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى ﴿ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِيْنِ﴾[2] ثالث کو حق الیقین سے تعبیر کرتے ہیں۔ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى ﴿اِنَّ هٰذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِيْنِ﴾[3]

ایمان اور اطمینان میں فرق

جب حضرت ابراہیم علیہ الصلاۃ والسلام نے اِحیاءِ موتیٰ کے متعلق باری تعالیٰ سے سوال کیا۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿اَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلٰى وَلٰكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِيْ﴾[4] جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ الصلاۃ والسلام نے اللہ تعالیٰ سے درخواست کی کہ مجھے اس کا مشاہدہ کرادیجئے کہ آپ مردوں کو کس طرح زندہ کریں گے۔ حق تعالیٰ نے ارشاد فرمایا کہ اس درخواست کی کیا وجہ ہے کیا آپ کو ہماری قدرتِ کاملہ پر یقین نہیں؟ حضرت ابراہیم علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا کیوں نہیں۔ لیکن اس واسطے عرض کیا ہے کہ میرے دل کو مشاہدہ سے تسکین اور اطمینان حاصل ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایمان اور اطمینان ایک چیز نہیں بل کہ دو علیحدہ چیزیں ہیں۔ اب دونوں میں کیا فرق ہے؟ ایمان اس اختیاری یقین کا نام ہے جو انسان کو رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے اعتماد پر کسی غیب کی بات کے متعلق حاصل ہو جائے، انسان کی

---

[1] التکاثر: ۵ [2] التکاثر: ۷

[3] الواقعہ: ۹۵ [4] بقرۃ: ۲۶۰

فطرت ہے کہ جو چیز اس کے مشاہدہ میں نہ ہو اس کی کیفیات کی کھوج لگانے کی فکر میں رہا کرتا ہے، اس میں اس کا خیال مختلف راہوں پر چلتا ہے۔ جس میں ذہنی انتشار کی تکلیف بھی برداشت کرتا ہے۔ اس ذہنی انتشار کو رفع کر کے قلب کو سکون مل جانے کا نام ہی اطمینان ہے۔ حاصلِ فرق یہ نکلا کہ مغیبات پر اختیاری یقین کا نام ایمان ہے اور ذہنی انتشار کا رفع اور سکونِ قلب کا نام اطمینان ہے۔[1]

عبادت، دعوت اور تبلیغ میں فرق

عبادت کے معنی پرستش کرنا، اور دعوت کے معنی بلانا، اور تبلیغ کے معنی پہنچادینے کے ہیں، پھر محققین حضرات نے ان تینوں الفاظ میں اس طرح فرق بیان فرمایا ہے کہ عبادت کے معنی کسی ذات کی انتہائی عظمت ومحبت کی بناء پر اس کے سامنے اپنی انتہائی عاجزی اور تذلل کا اظہار کرنے کے ہیں، اور امام راغب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے فرمایا:

اَلْعِبَادَةُ فِعْلٌ اِخْتِيَارِيٌّ مُنَافٍ لِلشَّهَوَاتِ الْبَدَنِيَّةِ يَصْدُرُ عَنْ نِيَّةٍ يُرَادُ بِهَا اَلتَّقَرُّبُ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى طَاعَةً لِلشَّرِيْعَةِ۔[2]

اور غیر کو اس طریقے پر لانے اور کوشش کرنے کا نام دعوت اور تبلیغ ہے جس کو دوسرے عنوان سے اس طرح بیان کیا جاتا ہے کہ عبادت کے معنی اللہ تعالیٰ کے احکام کو خود ماننا، دعوت وتبلیغ کے معنی غیروں کو منوانا، صرف الف کا فرق ہے کہ احکام کو ماننا عبادت ہے اور منوانا دعوت ہے، دین پر چلنا عبادت، چلانا دعوت، دین سیکھنا عبادت اور سکھانا دعوت، پھر حضرت جی مولانا یوسف صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے فرمایا کہ دعوت وتبلیغ میں فرق یہ ہے کہ تبلیغ کے معنی مطلق پہنچادینا اور دعوت کے معنی احکام کو پہنچادینے کے ساتھ اس میں اپنی ہر قسم کی پوری جان و مال کی طاقت صرف

---

[1] ازمعارف القرآن: ۱/۶۶۳ [2] مرقات

کرنا۔

خلاصۂ فرق یہ نکلا کہ احکامِ الٰہی کو خود ماننے کا نام عبادت ہے۔ دوسروں کو منوانے کی کوشش کرنے کا نام تبلیغ ہے اور اس میں اپنی پوری طاقت صرف کرنے کا نام دعوت ہے، اس تقریر سے معلوم ہوا کہ تبلیغ عام ہے اور دعوت خاص ہے جس کو عموم وخصوص کی نسبت سے تعبیر کرتے ہیں۔

دین اور اسلام میں فرق

عربی زبان میں لفظِ دین کے چند معنی ہیں جن میں ایک معنی ہے ''طریقہ اور روش'' اور شرعی اصطلاح میں لفظِ دین ان اصول اور احکام کو کہا جاتا ہے جو حضرت آدم علیہ الصلاۃ والسلام سے لے کر خاتم الانبیاء حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک سب انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام میں مشترک ہے اور لفظِ شریعت یا منہاج یا بعد کی اصطلاح میں لفظِ مذہب فروعی احکام کے لئے بولا جاتا ہے جو مختلف زبانوں اور مختلف امتوں کے لئے مختلف ہوتا چلا آیا ہے۔ قرآن کریم کا ارشاد ہے: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّيْنِ مَاوَصّٰی بِهٖ نُوحًا﴾[1] یعنی اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے وہی دین جاری فرمایا جس کی وصیت تم سے پہلے (حضرت) نوح علیہ الصلاۃ والسلام کو اور دوسرے انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کو کی گئی تھی، اس سے معلوم ہوا کہ دین سب انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کا ایک ہی تھا اور لفظِ اسلام کے لغوی اور اصلی معنی ہیں کہ اپنے آپ کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کرنا اور اس کے فرمان کے تابع ہونا۔ اس معنی کے اعتبار سے ہر نبی اور رسول کے زمانہ میں جو لوگ ان پر ایمان لائے اور ان کے لائے ہوئے احکام میں ان کی فرماں برداری کی وہ سب کے سب مسلمان اور مسلم کہلانے کے مستحق تھے اور ان کا دین، دین اسلام تھا۔ اس معنی کے لحاظ سے حضرت نوح علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا:

---

[1] الشوریٰ: ۱۳

﴿وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾[1]

اور اصطلاح میں یہ لفظ خصوصیت سے اس دین اور شریعت کے لئے بولا جاتا ہے جو سب سے آخر میں خاتم الانبیاء علیہ الصلوٰۃ والسلام لے کر آئے اور جس نے پچھلی تمام شرائع کو منسوخ کردیا اور جو قیامت تک باقی رہے گا۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ یہ لفظ صرف دینِ محمدی علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام اور امتِ محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کے لئے مخصوص ہے، حضرت جبرئیل علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ایک حدیث جو تمام کتبِ حدیث میں مشہور ہے۔ اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسلام کی یہی خاص تفسیر فرمائی ہے۔ حاصلِ فرق یہ نکلا کہ اگر اسلام کے لغوی معنیٰ کا لحاظ کیا جائے تو دین اور اسلام ایک ہی چیز ہے، باہمی کوئی فرق ہی نہ ہوگا بل کہ دونوں مترادف ہیں اور دونوں کے درمیان تساوی کی نسبت ہوگی۔ اگر اسلام کے اصطلاحی معنیٰ کا لحاظ کیا جائے تو دین اور اسلام میں عموم وخصوص کی نسبت ہوگی، دین عام مطلق ہوگا اور اسلام خاص مطلق ہوگا۔[2]

عقیدہ، دین اور مذہب میں فرق

عقیدہ اس قضیہ کو کہتے ہیں کہ جس کا عالم اس قضیہ پر دل کو مضبوطی سے گرہ لگاتا ہے اور جانتا ہے کہ اس کا انکار گناہ ہے کیوں کہ عقیدہ کے لغوی معنیٰ گرہ لگانا ہے۔ دین ایسے چند قضایا کے مجموعہ کو کہتے ہیں جو ایسے شخص سے حاصل کئے گئے ہوں جو اللہ کی طرف سے تبلیغ کا دعویٰ کرتا ہے خواہ وہ صادق ہو یا کاذب۔ مذہب ایسے چند قضایا کے مجموعہ کو کہتے ہیں جو ایسے شخص سے لئے گئے ہیں کہ وہ دلائل سے ان کا اثبات کرتا ہے۔[3]

ملت، دین اور شریعت میں فرق

ان تینوں الفاظ میں مصداقی حیثیت سے کچھ فرق نہیں البتہ اعتباری فرق یہ ہے

[1] النمل: ۹۱ [2] معارف القرآن: ۳۶/۲ [3] حاشیہ شرح عقائد

کہ اس اعتبار سے کہ لوگ اس پر چلتے ہیں اسے شریعت کہتے ہیں اور اس اعتبار سے کہ اس کی اتباع کی جاتی ہے اسے دین کہتے ہیں اور اس لحاظ سے کہ اس کی کتابت و تدوین ہوتی ہے ملت کہتے ہیں۔[1]

دارالاسلام اور دارالکفر میں فرق

دارالاسلام کہتے ہیں جہاں احکامِ اسلام علانیہ جاری ہوں اور احکامِ کفر علانیہ جاری نہ ہوں اور دارالحرب کہتے ہیں۔ اِجْرَاءُ اَحْكَامِ كُفَّارٍ بِاِعْلَانٍ وَعَدَمُ اِجْرَاءِ حُكْمِ اِسْلَامٍ۔ امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے زیادات میں کہا ہے کہ امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک دارالاسلام تین شرطوں سے دارالحرب بن جاتا ہے۔

1. کفار کے احکام علانیہ جاری ہوں اور احکامِ اسلام علانیہ جاری نہ ہوں۔
2. اتصالِ دارالحرب اس طرح کہ درمیان میں کوئی ملک مسلمانوں کے قبضہ میں نہ ہو۔
3. اگر دارالاسلام میں کوئی مؤمن وذمی آمِن با مانِ اول (جو امان استیلائے کفار سے پہلے مسلمانوں کو اسلام کی وجہ سے اور ذمی کو عقد ذمہ کی وجہ سے تھی) باقی نہ رہے اور صاحبین کے نزدیک جب اہلِ حرب شہر میں اپنے احکام جاری کردیں تو وہ دارالحرب بن جاتا ہے چاہے اس کی کوئی حالت ہو جیسا کہ فتاوٰی قاضی خان میں ہے۔

انبیاء عَلَيْهِمُ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ اور امت کے ایمان میں فرق

محققین کا تحقیقی فیصلہ ہے اَلْاِيْمَانُ يَزِيْدُ وَ يَنْقُصُ (یعنی) ایمان بڑھتا بھی ہے اور گھٹتا بھی ہے۔ لیکن یہ فیصلہ امت کے حق میں ہے اور یہ حضرات عموماً ایمان کو

[1] قدسی تنورات: ۱/۲۳

تین قسم پر تقسیم کرتے ہیں۔

① انبیاء کا ایمان، ② فرشتوں کا ایمان، ③ امت کا ایمان۔

پھر باہمی فرق اس طرح بیان کرتے ہیں کہ انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کا ایمان برابر بڑھتا رہتا ہے اور گھٹتا نہیں اور فرشتوں کا ایمان نہ بڑھتا ہے اور نہ گھٹتا ہے اور امت کا ایمان بڑھتا بھی ہے اور گھٹتا بھی (یعنی) جب ایمان کی محنت کرو تو بڑھتا رہتا ہے ورنہ گھٹتا رہتا ہے۔ اب معلوم ہوا کہ محققین حضرات کا یہ فیصلہ اَلْاِیْمَانُ یَزِیْدُ وَیَنْقُصُ محض امت کے حق میں ہے۔

فَائِدَہ: شراحِ بخاری نے اس باب میں مختلف تصانیف سے تلخیص کرتے ہوئے ان کو مختصر طور پر جمع کیا جس کا حاصل یہ ہے کہ دراصل ایمانِ کامل تین چیزوں کے مجموعہ کا نام ہے۔ اول تصدیق قلبی (یعنی دل سے جملہ امور کا یقین کرنا)۔ دوسرے زبان کا اقرار۔ تیسرے بدن کے اعمال۔

یعنی ایمان کی جملہ شاخیں تین حصوں پر منقسم ہیں۔ (اول) جن کا تعلق نیت و اعتقاد اور عملِ قلبی سے ہے۔ (دوسرے) جن کا تعلق زبان سے ہے۔ (تیسرے) جن کا تعلق باقی حصۂ بدن سے ہے۔

ایمان کی جملہ چیزیں ان تین میں داخل ہیں۔ ان میں سے پہلی قسم جو تمام عقائد کو شامل ہے اس کا خلاصہ تیس ۳۰ چیزیں ہیں۔

❶ اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا جس میں اس کی ذات، اس کی صفات پر ایمان لانا داخل ہے اور اس کا یقین بھی کہ وہ پاک ذات ایک ہے اور اس کا کوئی شریک نہیں اور نہ کوئی اس کا مثل ہے۔

❷ اللہ تعالیٰ کے ماسوا سب چیزیں بعد کی پیداوار ہیں ہمیشہ سے وہی ایک ذات ہے۔

❸ فرشتوں پر ایمان لانا۔

۴ اللہ تعالیٰ کی اتاری ہوئی کتابوں پر ایمان لانا۔

۵ اللہ تعالیٰ کے رسولوں پر ایمان لانا۔

۶ تقدیر پر ایمان لانا بھلی ہو یا بری سب اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے۔

۷ قیامت کے حق ہونے پر ایمان لانا جس میں قبر کا سوال و جواب، قبر کا عذاب، مرنے کے بعد دوبارہ زندہ ہونا، حساب ہونا، اعمال کا تولنا، اور پل صراط پر گذرنا سب ہی داخل ہیں۔

۸ جنت کا یقین ہونا اور یہ کہ مؤمن ہمیشہ اس میں رہیں گے۔

۹ جہنم کا یقین ہونا اور یہ کہ اس میں سخت سے سخت عذاب ہیں اور کفار اس میں ہمیشہ ہمیشہ رہیں گے۔

۱۰ اللہ تعالیٰ سے محبت رکھنا۔

۱۱ اللہ تعالیٰ کے واسطے دوسرے سے محبت رکھنا اور اس کی نافرمانی کرنے والوں سے بغض رکھنا (یعنی اللہ والوں سے محبت رکھنا اور اس کی نافرمانی کرنے والوں سے بغض رکھنا) اور صحابہ کرام رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُمْ بالخصوص مہاجرین اور انصار کی محبت اور آلِ رسول صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کی محبت اس میں داخل ہے۔

۱۲ حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سے محبت رکھنا جس میں آپ کی تعظیم بھی آگئی اور حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ پر درود شریف پڑھنا بھی اور آپ کی سنتوں کا اتباع کرنا بھی داخل ہے۔

۱۳ اخلاص جس میں ریا نہ ہو اور نفاق سے بچنا بھی داخل ہے۔

۱۴ توبہ یعنی دل سے گناہوں پر ندامت اور آئندہ نہ کرنے کا عہد۔

۱۵ اللہ تعالیٰ کا خوف۔

۱۶ اللہ تعالیٰ کی رحمت کا امیدوار ہونا۔

۱۷ اللہ تعالیٰ کی رحمت سے مایوس نہ ہونا۔

۱۸ شکر گذاری۔

۱۹ وفا۔

۲۰ صبر۔

۲۱ تواضع جس میں بڑوں کی تعظیم بھی داخل ہے۔

۲۲ شفقت ورحمت جس میں بچوں پر شفقت بھی داخل ہے۔

۲۳ مقدور پر راضی رہنا۔

۲۴ توکل۔

۲۵ خود بینی اور خود ستائی کا چھوڑنا جس میں اصلاحِ نفس بھی داخل ہے۔

۲۶ کینہ اور خلش نہ رکھنا جس میں حسد بھی داخل ہے۔

۲۷ حیا کرنا۔

۲۸ غصہ نہ کرنا۔

۲۹ فریب نہ دینا جس میں بدگمانی نہ کرنا اور کسی کے ساتھ مکر نہ کرنا بھی داخل ہے۔

۳۰ دنیا کی محبت دل سے نکل جانا جس میں مال کی اور جاہ کی محبت بھی داخل ہے۔

علامہ عینی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ فرماتے ہیں کہ امورِ بالا میں دل کے تمام اعمال داخل ہیں۔ اگر کوئی چیز بظاہر خارج معلوم ہو تو وہ غور سے دیکھنے سے ان نمبروں میں سے کسی نہ کسی نمبر میں داخل ہوگی۔

دوسری قسم زبان کا عمل تھا۔ اس کے سات شعبے ہیں۔

۱ کلمہ طیبہ کا پڑھنا۔

۲ قرآنِ پاک کی تلاوت کرنا۔

۳ علم سیکھنا۔

۴ علم دوسروں کو سکھانا۔

۵ دعا کرنا۔

❻ اللہ کا ذکر جس میں استغفار بھی داخل ہے۔

❼ لغو باتوں سے بچنا۔

تیسری قسم باقی بدن کے اعمال ہیں۔ یہ کل چالیس ہیں جو تین حصوں پر منقسم ہیں۔ پہلا حصہ اپنی ذات سے تعلق رکھتا ہے۔ اس کی سولہ شاخیں ہیں۔

❶ پاکی حاصل کرنا جس میں بدن، کپڑے اور مکان کی پاکی سب داخل ہیں اور بدن کی پاکی میں وضو بھی داخل ہے اور حیض و نفاس اور جنابت کا غسل بھی۔

❷ نماز کی پابندی کرنا۔ اس کو قائم کرنا جس میں فرض و نفل ادا و قضا سب داخل ہیں۔

❸ صدقہ جس میں زکوٰۃ، صدقۂ فطر وغیرہ بھی داخل ہیں اور بخشش کرنا۔ لوگوں کو کھانا کھلانا، مہمان کا اکرام کرنا اور غلاموں کا آزاد کرنا بھی داخل ہے۔

❹ روزہ فرض ہو یا نفل۔

❺ حج کرنا، فرض ہو یا نفل اور اسی میں عمرہ بھی داخل ہے اور طواف بھی۔

❻ اعتکاف کرنا جس میں لیلۃ القدر کو تلاش کرنا بھی داخل ہے۔

❼ دین کی حفاظت کے لئے گھر چھوڑنا جس میں ہجرت بھی داخل ہے۔

❽ نذر کو پورا کرنا۔

❾ قسم اگر جائز ہو تو پوری کرنا۔

❿ کفاروں کا ادا کرنا۔

⓫ ستر کا نماز میں اور نماز کے علاوہ ڈھانکنا۔

⓬ قربانی کرنا اور قربانی کے جانوروں کی خبر گیری اور ان کا اہتمام کرنا۔

⓭ جنازہ کا اہتمام کرنا اور اس کے جملہ امور کا انتظام کرنا۔

⓮ قرض ادا کرنا۔

⓯ معاملات درست کرنا، سود سے بچنا۔

⑯ سچی بات کی گواہی دینا حق کو نہ چھپانا۔

دوسرا حصہ کسی اور کے ساتھ برتاؤ کا ہے اس کی چھ شاخیں ہیں۔

① نکاح کے ذریعہ سے حرام کاری سے بچنا۔

② اہل وعیال کے حقوق کی رعایت کرنا اور ان کا ادا کرنا اس میں نوکروں اور خادموں کے حقوق بھی داخل ہیں۔

③ والدین کے ساتھ حسنِ سلوک کرنا، نرمی برتنا اور فرمانبرداری کرنا۔

④ .اولاد کی اچھی تربیت کرنا۔

⑤ صلہ رحمی کرنا۔

⑥ بڑوں کی فرمانبرداری اور اطاعت کرنا۔

تیسرا حصہ حقوقِ عامہ کا ہے جو اٹھارہ شعبوں پر منقسم ہے۔

① عدل کے ساتھ حکومت کرنا۔

② حقانی جماعت کا ساتھ دینا۔

③ حکام کی اطاعت کرنا بشرطیکہ خلافِ شرع حکم نہ ہو۔

④ آپس کے معاملات کی اصلاح کرنا جس میں مفسدوں کو سزا دینا، باغیوں سے جہاد کرنا بھی داخل ہے۔

⑤ نیک کاموں میں دوسروں کی مدد کرنا۔

⑥ نیک کاموں کا حکم کرنا اور بری باتوں سے روکنا جس میں وعظ وتبلیغ بھی داخل ہے۔

⑦ حدود قائم کرنا۔

⑧ جہاد کرنا جس میں مورچوں کی حفاظت داخل ہے۔

⑨ امانت کا ادا کرنا جس میں خمس جو غنیمت کے مالوں میں سے ہوتا ہے وہ بھی داخل ہے۔

⑩ دوسروں کو قرض دینا اور قرض ادا کرنا۔
⑪ پڑوسیوں کا حق ادا کرنا ان کا اکرام کرنا۔
⑫ معاملہ اچھا کرنا جس میں جائز طریقہ سے مال جمع کرنا بھی داخل ہے۔
⑬ مال اپنے محل (موقع) پر خرچ کرنا اسراف اور بخل سے بچنا بھی اس میں داخل ہے۔
⑭ سلام کرنا اور سلام کا جواب دینا۔
⑮ چھینکنے والے کو یَرْحَمُكَ اللّٰهُ کہنا۔
⑯ دنیا کو اپنے نقصان اور اپنی تکلیف سے بچانا۔
⑰ لہو ولعب سے بچنا۔
⑱ راستہ سے تکلیف دہ چیز کا دور کرنا۔

یہ ستتر ۷۷ شاخیں ہوئیں ان میں بعض کو ایک دوسرے میں ملایا بھی جاسکتا ہے جیسا کہ اچھے معاملہ میں مال کا جمع کرنا اور خرچ کرنا دونوں داخل ہوسکتے ہیں، اسی طرح سے غور کرنے سے اور بھی اعداد کو کم کیا جاسکتا ہے اور اس لحاظ سے ستر والی روایت یا سرسٹھ والی روایت کے تحت بھی یہ تفصیل آسکتی ہے۔ اس تفصیل میں بندہ نے علامہ عینی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے کلام کو جو بخاری شریف کی شرح میں ہے اصل قرار دیا ہے کہ انہوں نے نمبروار ان چیزوں کو ذکر فرمایا ہے اور حافظ ابن حجر رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی فتح الباری اور علامہ ملا علی قاری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی مرقات سے توضیح واضافہ کیا ہے۔ علماء نے لکھا ہے کہ ایمان کے سارے شعبے مجملاً مذکور ہوئے ہیں آدمی کو چاہئے کہ ان میں غور وفکر کرے۔ ان میں سے جو اوصاف پائے جاتے ہوں ان پر اللہ جل شانہ کا شکر ادا کرے کہ اس کی توفیق ولطف سے ہر بھلائی حاصل ہوسکتی ہے اور جن اوصاف میں کمی ہو ان کے حاصل کرنے کی سعی کرے اور اللہ تعالیٰ سے ان کے حصول کی توفیق مانگتا رہے۔ وَمَا تَوْفِيْقِيْ اِلَّا بِاللّٰهِ۔[1]

---

[1] فضائل ذکر: ص ۱۱۴

باب نہم

علمِ شریعت وطریقت کا بیان

شریعت وطریقت میں فرق

طریقت، حقیقت اور معرفت ان تینوں الفاظ کا مصداق ایک ہی ہے۔ صرف لفظی و اعتباری فرق ہے اور شریعت ان سے علیحدہ ہے۔ حضرت مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے شریعت اور طریقت میں چند وجوہ سے فرق بیان فرمایا ہے۔

❶ پہلا فرق اجمالی اور تفصیلی یعنی شریعت اور طریقت اصل میں دونوں ایک ہیں مگر شریعت مجمل ہے اور طریقت و معرفت کے بعد اس کی تفصیل حاصل ہوتی ہے اور وہ پوری منکشف ہوتی ہے۔

❷ دوسرا فرق استدلال اور کشف کا ہے۔ یعنی شریعت استدلالی ہے جو طریقت اور معرفت حاصل ہونے سے پہلے اچھی طرح نہیں کھلتی اور طریقت کشف ہے وہ حاصل ہونے کے بعد ساری چیزیں منکشف ہوجاتی ہیں۔

❸ تیسرا فرق غیب اور شہادت کا ہے۔ یعنی شریعت درجۂ غیب میں ہے طریقت کے بعد گویا وہ چشم دید یعنی آنکھوں دیکھی ہوجاتی ہے۔

❹ چوتھا فرق تعمل اور عدمِ تعمل کا ہے۔ یعنی حقیقت حاصل ہونے سے پہلے

شریعت تکلیف کے ساتھ عمل میں آتی ہے تحمل اور عدمِ تحمل کا یہی مطلب ہے۔
یہ سب بہت باریک باتیں ہیں یہ فرق بھی اعتباری ہے مبتدی اور قلیل الاستعداد کو کسی سمجھدار سے سمجھ لینا چاہئے۔

۵ پانچواں فرق یہ بھی فرماتے ہیں کہ طریقت، حقیقت اور معرفت راہِ ولایت ہے اور شریعت راہِ نبوت ہے۔ راہِ ولایت مشکل راستہ ہے اور راہِ نبوت بالکل آسان اور شارع عام کی طرح ہے۔ راہِ ولایت میں بہت سے لوگوں کی منزلِ مقصود تک رسائی نہیں ہوتی اور راہِ نبوت میں تھوڑا سا کمال حاصل کرنا راہِ ولایت میں زیادہ کمال حاصل کرنے سے بدر جہا افضل ہے اور راہِ نبوت والوں کو وہ حالت حاصل نہیں ہوتی جو راہِ ولایت والوں کو حاصل ہوتی ہے مگر اس میں کچھ حرج نہیں کیوں کہ ان کو اصل مغز اور خلاصہ یعنی شریعت حاصل ہے۔

۶ چھٹا فرق اصل اور تابع کا ہے جس کا خلاصہ حضرت مفتی فیض اللہ صاحب نور اللہ مرقدہ نے شعر ہذا میں ذکر فرمایا ہے ؂

ہم حقیقت ہم طریقت رابداں
خادمانِ شرع نے مقصود داں

یعنی شریعت اصل ہے اور حقیقت اور طریقت اور معرفت اس کے خادم اور تابع ہیں۔ اس کی تشریح یہ ہے کہ شریعت تین اجزاء کے مجموعہ کا نام ہے۔

(ا) عقائد یعنی اللہ کی وحدانیت اور رسول کی رسالت اور فرشتے، قیامت، جنت، اور جہنم وغیرہ سب باتوں کا عقیدہ رکھنا۔

(ب) اعمال یعنی نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج دیگر جملہ عبادات بجالانا۔

(ج) اخلاص یعنی جو بھی عمل کیا جائے محض اللہ تعالیٰ کی خوشنودی اور رضامندی کے لئے ہو، اور کوئی دنیوی غرض اس میں شامل نہ ہو، اور طریقت وغیرہ اخلاص کا خادم، تکملہ اور نتیجہ ہے، اسی کی بدولت اخلاص میں پختگی اور مرتبہ احسان تک پہنچ سکتا ہے

چوں کہ عہدِ نبوی اور خیر القرون میں شریعت کے اندر کمال حاصل کرنے کے لئے کسی اور چیز کی ضرورت نہیں تھی مگر جب خیر القرون سے دوری ہوتی رہی اور رفتہ رفتہ قلوب پستی کی طرف جاتے رہے تو صوفیائے کرام رحمۃ اللہ علیہم نے یہ طریقت اور حقیقت اور معرفت کے راستے ایجاد کئے اور ایک ایک کی اصطلاح مقرر کی تاکہ سقیم اور ضعیف قلوب کا علاج ہو اور اس کی بدولت شریعت کے اندر کمال حاصل کیا جاسکے۔

۷ ساتواں فرق حضرت امام غزالی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے اس طرح واضح فرمایا کہ تصوف وشریعت دونوں ہی دو چیزوں سے مرکب ہیں۔ اور وہ دو چیزیں علم وعمل ہیں لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ شریعت میں علم کے بعد عمل پیدا ہوتا ہے اور تصوف میں عمل کے بعد علم پیدا ہوتا ہے جس کو اصطلاحِ قرآنی میں علمِ وہبی اور علمِ لدنی سے تعبیر کرتے ہیں، جیسا کہ حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے فرمایا:

مَنْ عَمِلَ بِمَا يَعْلَمُ وَرَّثَهُ اللّٰهُ عِلْمَ مَالَمْ يَعْلَمْ۔[1] اس سے معلوم ہوا گویا دونوں میں مبداء اور منتہیٰ کا فرق ہے۔[2]

تقویٰ اور فتویٰ میں فرق

لفظِ فتویٰ، فتوۃ سے مشتق ہے اور فتوۃ کے معنی کاٹنے کے ہیں، اور فتویٰ کو فتویٰ اس لئے کہا جاتا ہے کہ جب مفتی یقین میں سے کسی ایک پر فتویٰ اور حکم نافذ کرے تو باہمی فساد اور نزاعی معاملہ کٹ کر ختم ہوجاتا ہے، اس صورت میں فتویٰ کی جمع فتیا آتی ہے۔ یا فتویٰ، فتٰی سے مشتق ہے جس کے معنی ہے طاقت اور قوت والا جوان، اس صورت میں فتویٰ کو فتویٰ اس لئے کہا جاتا ہے کہ مفتی فتویٰ دے کر کسی ایک فریق کو قوت اور طاقت میں پہنچا دیتا ہے اس صورت میں اس کی جمع فتاویٰ اور

[1] حلیۃ الاولیاء: ۱۰/۱۵ [2] ماخوذ از مثنوی دلآویز

فتاوی آتی ہے، قطبِ عالم فقیہ النفس علامہ رشید احمد گنگوہی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے فتاویٰ رشیدیہ میں ان دونوں کا فرق اس طرح واضح فرمایا ہے کہ فتویٰ کہتے ہیں جس کو علماء نے بدلیل قرآن و حدیث (اصول اربعہ کتاب اللہ، حدیثِ رسول، اجماع، قیاس) جائز فرمایا ہے اگرچہ بعض درجہ سے اس کی ممانعت بھی معلوم ہوتی ہو۔ اور تقویٰ کہتے ہیں کہ جہاں شبہ ہو اس سے بھی پرہیز کرے۔ چناں چہ شیخ سعدی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ فرماتے ہیں ؎

چیست تقویٰ ترکِ شبہات و حرام

از لباس واز شراب واز طعام

اوّل کو رخصت (تخفیف و آسانی) کہتے ہیں اور ثانی کو عزیمت (سختی و مشکل) کہتے ہیں، اور دونوں حکمِ شرع ہی ہیں۔ دونوں میں سے جس پر عمل کرے جائز ہے مگر رخصت سے باہر نکل نہیں سکتا۔ تقویٰ (اعلیٰ طبقہ) پر عمل کرے تو بڑا اجر ہے۔[1]

اور حضرت مولانا عمر پالن پوری صاحب رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے ان کا باہمی فرق مختصر الفاظ میں اس طرح بیان فرمایا ہے کہ فتویٰ حدودِ شریعت اور تقویٰ مزاج اور مغزِ شریعت کو کہا جاتا ہے۔ یہ بھی قابلِ ضبط ہے کہ مفتیٰ بہٖ اقوال کی تعبیرات مفتیان کرام کے نزدیک مختلف الفاظ سے ہوتی ہیں جو ذیل میں درج ہیں۔

❶ وَعَلَيْهِ الْفَتْوٰی.

❷ وَبِهٖ يُفْتٰی.

❸ وَبِهٖ نَأْخُذُ.

❹ وَعَلَيْهِ الْاِعْتِمَادُ.

❺ وَعَلَيْهِ الْعَمَلُ الْيَوْمَ.

❻ عَلَيْهِ عَمَلُ الْاُمَّةِ.

---

[1] فتاوی رشیدیہ: ص۱۷۳

۷ وَهُوَ الصَّحِيْحُ.

۸ وَهُوَ الْاَصَحُّ.

۹ وَهُوَ الْاَظْهَرُ.

۱۰ وَهُوَ الْمُخْتَارُ فِيْ زَمَانِنَا.

۱۱ وَهُوَ الْاَشْبَهُ.

۱۲ وَهُوَ الْاَوْجَهُ.

ان میں سے بعض الفاظ بعض کی بہ نسبت زیادہ مؤکد ہیں۔ چناں چہ لفظِ فتویٰ، لفظِ صحیح، اصح، اشبہ، مختار سے زیادہ مؤکد ہے اور وَبِهٖ يُفْتٰى، لفظِ الفتویٰ علیہ سے زیادہ مؤکد ہے اور لفظ اصح، صحیح سے اور احوط، احتیاط سے زیادہ مؤکد ہے۔[۱]

خشیت اور تقویٰ میں فرق

پہلے ایک چیز بطورِ مقدمہ ذہن نشین کرلینی چاہئے کہ انسان کے لئے دنیا اور آخرت کی کامیابی، فوز وفلاح حاصل کرنے کے لئے چار شرطیں ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے ایک ہی آیت میں جمع کردیا ہے کما فی قولہ تعالٰی ﴿مَنْ يُّطِعِ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ وَيَخْشَ اللّٰهَ وَيَتَّقْهِ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفَائِزُوْنَ﴾[۲] اس آیت میں چار چیزیں بیان کرکے فرمایا کہ جو ان چیزوں کے پابند ہیں وہی بامراد، دین اور دنیا میں کامیاب ہیں۔ تفسیرِ قرطبی میں حضرت عمر فاروق رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ کا ایک عجیب واقعہ ہے جس سے ان چار چیزوں کے مفہوم کا فرق اور وضاحت ہوجاتی ہے، واقعہ یہ ہے کہ حضرت فاروق اعظم رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ ایک روز مسجد نبوی میں کھڑے تھے۔ اچانک ایک رومی دیہاتی آدمی آپ کے برابر کھڑا ہوگیا اور کہنے لگا اَنَا اَشْهَدُ اَنْ لَّآ اِلٰهَ اِلَّا

---

[۱] مقدمہ شامی: ۷۲/۱ [۲] النور: ۵۲

اللّٰهُ وَاَشْهَدُ اَنَّ مُحَمَّدًا رَّسُوْلُ اللّٰهِ۔ حضرت فاروق اعظم رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے پوچھا کیا بات ہے؟ تو اس نے کہا کہ میں اللہ کے لئے مسلمان ہوگیا ہوں، پھر حضرت فاروقِ اعظم رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے پوچھا کیا اس کا کوئی سبب ہے؟ اس نے کہا بات یہ ہے کہ میں نے تورات، انجیل، زبور اور انبیاء سابقین کی بہت سی کتابیں پڑھیں مگر اس حال میں ایک مسلمان قیدی قرآن کی ایک آیت پڑھ رہا تھا۔ وہ سنی تو معلوم ہوا کہ اس چھوٹی سی آیت نے تمام کتبِ قدیمہ اپنے اندر جمع کرلی ہیں تو مجھے یقین ہوگیا کہ یہ اللہ ہی کی طرف سے ہے۔ فاروق اعظم رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے پوچھا وہ کون سی آیت ہے؟ تو اس رومی دیہاتی نے یہی آیتِ مذکورہ تلاوت کی اور اس کے ساتھ اس کی تفسیر بھی عجیب وغریب اس طرح بیان کی کہ مَنْ يُّطِعِ اللّٰهَ فرائضِ الٰہیہ کے متعلق ہے وَرَسُوْلَهٗ سنتِ نبوی کے متعلق ہے وَيَخْشَ اللّٰهَ گزشتہ عمر کے متعلق ہے وَيَتَّقْهِ آئندہ باقی عمر کے متعلق ہے، جب انسان ان چاروں چیزوں کا عامل ہوجائے تو اس کو اُولٰٓئِكَ هُمُ الْفَآئِزُوْنَ کی بشارت ہے اور فائز وہ شخص ہے جو جہنم سے نجات پائے اور جنت میں اس کو ٹھکانہ ملے۔ فاروق اعظم رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے یہ سن کر فرمایا کہ نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ (کے کلام میں اس کی تصدیق موجود ہے کہ آپ) نے فرمایا اُوْتِيْتُ جَوَامِعُ الْكَلِمِ[1] یعنی اللہ تعالیٰ نے مجھے ایسے جامع کلمات عطا فرمائے ہیں جن کے الفاظ مختصر اور معانی نہایت وسیع ہیں۔

خلاصۂ فرق یہ نکلا کہ خشیت اور تقویٰ کے لغوی معنی ڈرنے کے ہیں۔ اول کا تعلق گزشتہ عمر کے ساتھ ہے اور ثانی کا تعلق باقی عمر اور آئندہ کے ساتھ ہے۔[2]

کشف اور کرامت میں فرق

حضرت تھانوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے فرمایا کہ کشف کا حاصل یہ ہے کہ واقعات جو عالمِ مثال میں ہورہے ہیں اور عام نظروں سے مستور ہیں وہ کسی کی نظر

[1] مسند احمد: ۲/۲۵۰، رقم: ۷۳۵۵ [2] معارف القرآن: ۶/۴۳۷

کے سامنے آجائیں اور ان کو دیکھ لے اور عموماً جب مادیات اور تعلقات سے قلب فارغ ہو تو ایسا ہو جانا کچھ بعید نہیں ہوتا اس کے لئے مَقْبُولٌ مِنْ عِنْدِ اللّٰہ ہونا تو کیا مسلمان ہونا بھی شرط نہیں، کافر و فاسق کو بھی بعض اوقات حاصل ہوسکتا ہے بل کہ پاگل دیوانے کو بھی، بخلاف کرامت کے کیوں کہ کرامت کے معنی خداوندی اعزاز کے ہیں جو ان لوگوں کو حاصل نہیں ہوتا۔ البتہ یہی انکشاف کسی شخص کو من جانب اللہ بطور کرامت کے بھی کر دیا جاتا ہے وہ کشف، کرامت بھی ہوتا ہے جیسے عموماً اولیاء اللہ کا کشف، اور جو کشف بطور کرامت کے ہوتا ہے اس کی خاص علامت یہ ہے کہ اس کے ساتھ نفس میں تواضع، پستی، شکستگی اور اپنا عجز محسوس ہوتا ہے، جس کشف کے ساتھ یہ علامت نہ ہو بل کہ عجب اور فخر اپنے نفس میں محسوس ہو وہ کرامت نہیں بل کہ استدراج ہے جس سے پناہ مانگنا چاہئے۔ خلاصہ یہ نکلا کہ دونوں میں عام و خاص مطلق کی نسبت ہے، کشف عام مطلق ہے اور کرامت خاص مطلق ہے۔[1]

علماء اور صوفیاء میں فرق

جس شخص کی زیادہ تر توجہ عبادت و عمل اور ذکر اللہ کی طرف ہے اور علمِ دین صرف بقدرِ ضرورت حاصل کرلیتا ہے اسے ربانی یعنی اللہ والوں کی اصطلاح میں صوفی یا پیر و مرشد کہا جاتا ہے، اور جو شخص عملی مہارت پیدا کر کے لوگوں کو احکامِ شرعیہ بتلانے سکھلانے کی خدمت میں زیادہ مشغول ہے اور فرائض اور واجبات اور سنن مؤکدہ کے علاوہ دوسری نفلی عبادات میں زیادہ وقت لگا نہیں سکتا اس کو اصطلاح میں حبر یا عالم کہا جاتا ہے، چناں چہ مفتی اعظم حضرت مفتی شفیع صاحب صاحبِ معارف القرآن نے ذیل کی آیتِ کریمہ کی تفصیل میں عالمِ عرفی اور عالمِ ربانی، شیخ مرشد،

---

[1] مجالس حکیم الامت: ص۱۱۹

علماء اور صوفیاء کی حقیقت کیا ہے؟ آیا یہ سب مترادف ہیں یا نہیں کھول کھول کر بیان کر دیا ہے۔ ﴿يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ﴾[1] اس آیتِ شریفہ میں انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کے نائبین کو دو قسم پر ذکر فرمایا ہے، پہلے رَبَّانِيُّوْن۔ دوسرے اَحْبَار۔ لفظ ربانی رب کی طرف منسوب ہے جس کے معنی ہیں اللہ والا اور احبار، حِبر کی جمع ہے یہودیوں کے محاورہ میں عالم کو حِبر کہا جاتا تھا۔ اب بھی عربی محاورہ میں ماہر عالم کو حِبر کہا جاتا ہے اگرچہ یہ بات ظاہر ہے جو اللہ والا ہوگا ضروری ہے کہ اس کو اللہ تعالیٰ کے ضروری احکام کا علم بھی ہو ورنہ بغیر علم کے عمل نہیں ہوسکتا اور بغیر احکامِ الٰہی کی اطاعت و عمل کے کوئی شخص اللہ والا نہیں ہوسکتا۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کے نزدیک عالم اسی کو کہا جاتا ہے جو اپنے علم پر عمل بھی کرتا ہے ورنہ وہ عالم جو احکامِ الٰہی سے واقف ہونے کے باوجود ضروری فرائض و واجبات پر بھی عمل نہیں کرتا نہ اس کی طرف کوئی دھیان دیتا ہے وہ اللہ اور رسول کے نزدیک جاہل سے بدتر ہے، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہر جاننے والا عالم ہوتا ہے اور ہر عالم اللہ والا ہوتا ہے مگر اس جگہ دونوں کو الگ الگ بیان فرما کر اس بات پر متنبہ فرمایا کہ اگرچہ اللہ والے کے لئے علم ضروری ہے اور عالم کے لئے عمل ضروری ہے مگر جس پر جس کا رنگ غالب ہو اس کے اعتبار سے اس کا نام رکھا جاتا ہے، جس شخص کی توجہ زیادہ تر عبادت و عمل اور ذکر اللہ کی طرف ہے اور علم دین صرف بقدرِ ضرورت حاصل کرلیتا ہے وہ ربانی یعنی اللہ والا کہلاتا ہے، جس کو آج کل کی اصطلاح میں شیخ، مرشد، پیر، صوفیاء وغیرہ کے نام دیئے جاتے ہیں۔ اور جو شخص علمی مہارت پیدا کر کے لوگوں کو احکامِ شرع بتلانے، سکھلانے کی خدمت میں زیادہ مشغول ہے اور فرائض و واجبات و سننِ مؤکدہ کے علاوہ دوسری نفلی عبادات میں زیادہ وقت نہیں لگا سکتا اس کو حِبر یا عالم کہا جاتا ہے۔

---

[1] المائدہ: ٤٤

خلاصہ یہ ہے کہ اس میں شریعت وطریقت اور علماء، مشائخ کی اصلی وحدت کو بھی بتا دیا اور طریقۂ کار اور غالب مشغلہ کے اعتبار سے ان میں فرق کو بھی واضح کردیا جس سے معلوم ہوگیا کہ علماء اور صوفیاء کوئی دو فریق یا دو گروہ نہیں بل کہ دونوں کا مقصد زندگی اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت وفرمانبرداری ہے البتہ اس مقصد کے حصول کے لئے ان کے طریقۂ کار میں صورۃً فرق نظر آتا ہے۔

سالک اور عارف میں فرق

یہ دونوں اسمِ فاعل کے صیغے ہیں مگر ان میں اسمیت غالب ہوکر فنِ تصوف کی دو اصطلاح بن گئے ہیں جس کو حقیقتِ عرفیہ بھی کہا جاتا ہے۔ سالک سلوك سے مشتق ہے جس کے معنی عربی زبان میں چلنے کے ہیں۔ خواہ سفر ظاہر ہو یا باطن، مگر اہلِ تصوف کے نزدیک سیرفی اللّٰہ یعنی اللہ تعالیٰ کے لئے سفر کرنا۔ سیر فی اللّٰہ میں بہت سی منازل ہیں، اپنی ہستی سے گزر کر خدا کی ہستی کی طرف ہمہ تن مائل ہوجانا بھی سلوک میں شامل ہے۔ عارف تصوف کی انتہا اور آخری حدود میں پہنچ جانے والے کو کہتے ہیں۔

خلاصہ یہ کہ سالک اور عارف دونوں راہِ باطن پر چلنے والے کے نام ہیں لیکن سالک کا مقام انتہاء اور عارف کا مقام ابتداء ہے۔[1]

عابد اور زاہد میں فرق

یہ دونوں اسم فاعل کے صیغے ہیں دونوں کے معنیٰ عبادت کرنے والے کے ہیں۔ پھر باہمی فرق یہ ہے کہ لفظِ عابد، عَبَدَ یَعْبُدُ عِبَادَۃً، نَصَرَ یَنْصُرُ سے مشتق ہے، جس کے لفظی معنی مطلق عبادت کرنے والے کے ہیں۔ یہ مشتقات میں سے ہے لیکن ان میں اسمیت غالب ہے، یہی وجہ ہے کہ ہر عبادت کرنے والے کو

---

[1] انتخاب ازتذکرہ اولیاء ھند: ص ۴۱۷

اصطلاحِ شرع میں عابد نہیں کہا جاتا ہے بل کہ عابد اس کو کہا جاتا ہے جس کو بقدرِ ضرورت دین کا علم ہو۔ ہر دینی شعبے سے اس کا عبادت کا شعبہ غالب ہو اور خصوصی مشغلہ ہو۔

لفظِ زاہد، زُھْد سے مشتق ہے جس کے لغوی معنی بے رغبتی اور بے توجہی کے آتے ہیں۔ اور اصطلاحِ شرع میں زاہد اس کو کہا جاتا ہے جس کو عبادت کا پہلو غالب ہونے کے ساتھ دنیا کی زیب و زینت اور مال و دولت کی محبت سے بے رغبتی اور اعراضی کا تمغۂ امتیاز حاصل ہوا ہو۔ اس تقریر سے معلوم ہوا کہ دونوں میں عموم و خصوص کی نسبت ہے۔ عابد عام ہے اور زاہد خاص ہے کیوں کہ زاہد کے اندر ایک شرط زائد ہے یعنی عبادت کا پہلو غالب ہونے کے ساتھ ساتھ دنیا اور مافیہا سے بے رغبت ہونا اور مشہور اور مسلمہ قاعدہ ہے کہ شے میں شرطِ زائد سے تخصیص ہو جاتی ہے اس شے سے جس میں یہ شرط نہ ہو۔[1]

شریعت وطریقت اور معرفت وحقیقت میں فرق

ان کی حقیقت اور باہمی فرق کو مجددِ ملت حضرت تھانوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس طرح واضح فرمایا ہے کہ شریعت احکامِ تکلیفیہ کے مجموعہ کا نام ہے اور اس میں اعمالِ ظاہری و باطنی سب آ گئے اور متقدمین کی اصطلاح میں لفظِ فقہ کو اس کا مترادف سمجھا جاتا ہے جیسے امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے فقہ کی یہ تعریف منقول ہے مَعْرِفَةُ النَّفْسِ مَالَهَا وَمَا عَلَيْهَا، پھر متاخرین کی اصطلاح میں شریعت کے اعمالِ ظاہرہ کے متعلق جز کا نام فقہ ہوگیا اور اعمالِ باطنہ کے متعلق جز کا نام تصوف ہوگیا۔ ان اعمالِ باطنہ کے طریقوں کو طریقت کہتے ہیں، پھر ان اعمالِ باطنہ کی درستی سے قلب میں جو جلاء وصفاء پیدا ہوتا ہے اس سے قلب پر اعیان واعراض سے متعلق

---

[1] از افادات معارف القرآن: ٥/٤٠

بعض حقائقِ کونیہ، بالخصوص اعمالِ حسنہ وسیئہ وحقائقِ الٰہیہ، صفاتیہ وفعلیہ بالخصوص معاملات فیمابین اللّٰہ و بین العبد منکشف ہوتے ہیں۔ ان منکشفات کو حقیقت کہتے ہیں اور اس انکشاف کو معروف کہتے ہیں۔ اور اس صاحبِ انکشاف کو محقق و عارف کہتے ہیں۔

یہ سب امور شریعت کے متعلق ہی ہیں اور عوام میں جو یہ شائع ہوگیا ہے کہ شریعت صرف احکامِ ظاہرہ کے جز و متعلق کو کہتے ہیں یہ اصطلاح کسی اہلِ علم سے منقول نہیں اور عوام کے اعتبار سے اس کا منشاء بھی صحیح نہیں کہ وہ اعتقادِ تنافی ہے ظاہر اور باطن میں۔ واللہ اعلم۔[1]

فَائِدَۃ: اس کی دلیل قرآن پاک میں ہے ﴿قَدْ جَآءَتْكُمْ مَّوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَشِفَآءٌ لِّمَا فِي الصُّدُوْرِ وَهُدًى وَّرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ﴾[2] بعض محققین کے نزدیک اس آیت میں نفسِ انسان کے مراتبِ کمال کی طرف اشارہ ہے، یعنی قرآن کریم سے اپنے ظاہر کو نالائق افعال سے پاک کرلینا، بعض کے نزدیک موعظۃ سے اس کی طرف اشارہ ہے کہ باطن کو عقائدِ حقہ اور اخلاقِ فاضلہ سے آراستہ کرنا، جس کے لئے ھدی زیادہ مناسب ہے، ظاہر و باطن کی درستی کے بعد انوارِ رحمتِ الٰہیہ کا نفس پر فائز ہونا نفسِ رحمت کا مدلول ہے۔ امام فخر الدین رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے ان چاروں لفظ یعنی موعظۃ، شِفاء، هُدیً، رحمۃ میں شریعت، طریقت، معرفت اور حقیقت کی طرف علی الترتیب اشارہ کیا ہے۔[3]

نفسِ امارہ، لوامہ اور مطمئنہ میں فرق

انسان کے اندر تین قسم کے نفس موجود ہیں۔

1. امّارہ، یعنی برائی کا بار بار حکم کرنے والا کمافی قولہ تعالٰی ﴿إِنَّ النَّفْسَ

[1] امداد الفتاویٰ، کتاب السلوک: ۱۶۵/۵

[2] یونس: ۵۷ [3] معارف سلطان: ص۴۵

لَاَمَّارَةٌ بِالسُّوْٓءِ[1]﴾ یہ نفسِ امارہ گناہ گار اور دنیا کی لذت پر فریفتہ لوگوں کی صفت ہے کہ وہ ان کو بدکاری پر بار بار امر یعنی حکم کرتا رہتا ہے وہ مانتے رہتے ہیں اور بدکاری کرنے کے بعد اس میں خوش رہتا ہے ندامت نہیں ہوتی۔

❷ لوّامہ، لوم سے مشتق ہے یعنی پہلے تو برائی کر لیتا ہے بعد میں اپنے کرتوت پر بار بار ملامت کرنے والا ہے کمافی قولہ تعالیٰ ﴿لَآ اُقْسِمُ بِیَوْمِ الْقِیٰمَةِ وَلَآ اُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ[2]﴾ یعنی نفسِ لوامہ ہر ایماندار کی صفت ہے ان میں جب تک حس و ادراکِ باطنی باقی رہتا ہے تو گناہ کو گناہ سمجھتے ہیں، نہایت ندامت اور افسوس کرتے ہیں، گناہ کر کے دل میں رنج پیدا ہوتا ہے۔

❸ نفسِ مطمئنہ، طمانیت سے مشتق ہے بمعنی اطمینان یافتہ کمافی قولہ تعالیٰ ﴿یٰٓاَیَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ[3]﴾ یہ حضرات انبیاء کرام واولیاء عظام و صالحین کے نفس کی حالت ہے ان کو عبادت و معرفت سے اطمینان ہو جاتا ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ہے ﴿اَلَا بِذِکْرِ اللّٰهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوْبُ[4]﴾ اور کاموں میں ان کا دل بے قرار رہتا ہے ہر وقت پھر کر اپنے مرکزِ اصلی ذکرِ الٰہی کی طرف لوٹ کر آتا ہے۔ اس کی مزید تشریح یہ ہے کہ ہر نفسِ انسانی اپنی ذات کے اعتبار سے تو امّارہ بالسوء یعنی برے کاموں کا تقاضا کرنے والا ہے۔ لیکن جب انسان خدا اور آخرت کے خوف سے اس کے حکم اور تقاضا کو پورا نہ کرے تو اس نفسِ امارہ کی صفت فنا ہو کر لوّامہ بن جاتی ہے۔ جیسا کہ عام صلحائے امت کے نفوس ہیں۔ آگے بڑھ کر جب انسان اہل اللہ کی صحبت میں بیٹھ کر اپنے نفس کے خلاف مجاہدہ کرتے کرتے اپنے نفس کو بالکل ہی فنا کر کے اس حالت میں پہنچا دے کہ اس میں شر کا تقاضا ہی بالکل باقی نہ رہے تو وہ نفسِ مطمئنہ ہو جاتا ہے اب وہ انسان فائز المرام ہوگا چناں چہ

---

[1] یوسف: ۵۳ [2] القیامۃ: ۱، ۲

[3] الفجر: ۲۸ [4] الرعد: ۲۸

کسی شاعر نے خوب اچھا کہا شعر۔

بعلم اللہ راہِ خدا از دو قدم بیش نیست
یک قدم برنفس خود نہ دیگر برکوئے دوست

یعنی اللہ تعالیٰ کے علم کی قسم! خدا کا راستہ بہت دور نہیں، ایک قدم اپنے برے نفس پر رکھ تو دوسرا قدم اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں ہے، یعنی خدا مل گیا ہے۔ صلحائے امت کو یہ حال مجاہدہ اور ریاضت سے حاصل ہوسکتا ہے، پھر اسی حالت پر ہمیشہ قائم رہنا یقینی نہیں ہوتا ہے، اس حالتِ بقاء کے لئے سابقہ مجاہدہ کی ضرورت ہے یہی وجہ ہے کہ اہل اللہ نے روزانہ اور ہفتہ وار، ماہانہ اور سالانہ نصاب مقرر کیا ہے اور انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کو خود عطائے خداوندی سے ایسا ہی نفس مطمئنہ بغیر کسی سابقہ مجاہدہ کے نصیب ہوتا ہے اور ہمیشہ اسی حالت میں رہتا ہے۔ ذٰلِكَ فَضْلُ اللّٰهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَّشَآءُ۔[1]

علم موسوی اور علم خضری میں فرق

حضرت تھانوی رحمہ اللہ تعالیٰ کی توضیح اس کے بارے میں یہ ہے کہ قرآن کریم میں جو حضرت موسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام کا حضرت خضر علیہ الصلاۃ والسلام کے پاس تکمیلِ علم کی غرض سے سفر کر کے جانا مذکور ہے اس میں حضرت خضر علیہ الصلاۃ والسلام نے حضرت موسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام سے پہلے ہی یہ وعدہ لے لیا تھا کہ وہ ان کے کسی کام پر ٹوکیں گے نہیں، پھر حضرت موسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام اس وعدہ پر کیوں قائم نہ رہے کہ بار بار ان کے کاموں پر ٹوکا، حضرت تھانوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اصل بات یہ ہے کہ وعدہ پورا کرنا اس صورت میں واجب ہے کہ اس میں کوئی بات خلافِ شرع نہ ہو۔ خلافِ شرع ہو تو وعدہ توڑنا لازم ہوجاتا ہے۔ اسی طرح ایسا وعدہ

---

[1] ماخوذاز معارف القرآن: ۸۷/۵

جس کے خلاف کرنے پر دوسرے فریق کا کوئی ضرر اور نقصان نہ ہو اس کا ایفاء بھی واجب نہیں ہوتا۔ تین واقعے جن پر حضرت موسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام نے حضرت خضر علیہ الصلاۃ والسلام کو ٹوکا، ان میں ایک واقعہ تو ظاہرِ شرع کے بالکل مخالف تھا کہ لڑکے کو قتل کر دیا اور دو اور واقعے کشتی توڑنے کا اور دیوار سیدھا کرنے کا گو خلافِ شرع اور ناجائز نہ تھے مگر حالات کے تابع خلافِ استحباب و مروت تھے۔ پیغمبر ان چیزوں پر صبر نہیں کرسکتا اور نہ کرنا چاہئے اس لئے مجبور ہو کر ٹوکا۔ خصوصاً یہ بھی معلوم تھا کہ ان چیزوں پر ٹوکنے میں حضرت خضر علیہ الصلاۃ والسلام کا کوئی ضرر اور نقصان نہیں (انتہیٰ)

یہاں دو باتیں شریعت کے متعلق اور قابلِ نظر ہیں اول تو یہ کہ شروع میں حضرت موسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام کو یہ معلوم نہیں تھا کہ ایسے واقعات پیش آئیں گے جو بظاہر شریعت کے خلاف ہوں گے۔ اس لئے یہ وعدہ کرلیا کہ ﴿سَتَجِدُنِیْٓ اِنْ شَآءَ اللّٰہُ صَابِرًا وَّلَآ اَعْصِیْ لَکَ اَمْرًا﴾[1] یعنی آپ ان شاء اللہ مجھے صابر پائیں گے اور میں آپ کے کسی حکم کے خلاف نہ کروں گا پھر جب کشتی توڑنے کا واقعہ پیش آیا تو اس کو مروت و اخلاق کے خلاف سمجھتے ہوئے حضرت موسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام بول اٹھے ﴿لَقَدْ جِئْتَ شَیْئًا اِمْرًا﴾[2] یعنی یہ تو آپ نے بہت عجیب کام کیا کہ اپنے احسان کرنے والے کشتی والوں کو نقصان پہنچا دیا۔ اس وقت حضرت خضر علیہ الصلاۃ والسلام نے وعدہ یاد دلایا تو حضرت موسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام نے نسیان کا عذر کر کے آگے وعدہ کی پابندی کا اقرار کیا۔ مگر جب دوسری مرتبہ بچے کے قتل کا معاملہ سامنے آیا جو ظاہرِ شریعت کی رو سے بالکل حرام تھا اس پر حضرت موسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام نے پھر شدت سے ٹوکا اور حضرت خضر علیہ الصلاۃ والسلام نے پھر پچھلا قول و قرار یاد دلایا تو اس وقت حضرت موسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام نے کسی نسیان وغیرہ کا عذر بھی نہیں کیا اور آئندہ کے لئے اس وعدہ پر قائم رہنے کا فیصلہ بھی نہیں کیا بل کہ یہ فرمایا کہ اگر میں آئندہ آپ سے کوئی سوال

---

[1] الکہف: ٦٩ [2] الکہف: ٧٤

کروں تو آپ مجھے اپنے ساتھ نہ رکھیں وجہ یہ تھی کہ ایک اللہ کا نبی اپنے منصبی فریضہ کی بناء پر کھلے ہوئے خلافِ شرع کام پر خاموش نہیں رہ سکتا اور نہ اس کا وعدہ کر سکتا ہے، حضرت موسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام کی طرف سے تو شریعت کے آداب کی پابندی اسی طرح واضح ہوگئی اور دوسری طرف حضرت خضر علیہ الصلاۃ والسلام نے بھی ظاہرِ شریعت کے احترام کو ملحوظ رکھا کہ لڑکے کا قتل جو شریعت کی رو سے حرام تھا اس واقعہ پر حضرت موسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام کو جدا نہیں کیا بل کہ تیسرے واقعہ میں جو دیوار کے سیدھا کرنے کا معاملہ تھا وہ کسی طرح بھی خلافِ شرع نہیں تھا، خلافِ مصلحت کہا جا سکتا تھا اس پر بھی حضرت موسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام نے ٹوکا تو اس وقت فرمایا ﴿هٰذَا فِرَاقُ بَيْنِيْ وَبَيْنِكَ﴾[1] یعنی اب ہمارے اور تمہارے درمیان جدائی کا موقع آگیا۔ دیکھئے اس پورے واقعہ میں شریعت کے احترام کا دونوں طرف سے کس طرح اہتمام کیا گیا ہے۔ اب جاہل مدعیانِ تصوف نے اس واقعہ کا یہ نتیجہ نکال رکھا ہے کہ شریعت اور چیز ہے طریقت اور چیز۔ جو چیزیں شریعت میں حرام ہیں وہ طریقت میں جائز ہو سکتی ہیں معاذ اللہ یہ کھلا ہوا انکارِ شریعت ہے۔ طریقت کی حقیقت شریعت پر عمل کرنے سے زیادہ کچھ نہیں۔ جو طریقت، شریعت کے خلاف ہو وہ الحاد و زندقہ ہے۔ رہا یہ معاملہ کہ اس واقعہ میں حضرت خضر علیہ الصلاۃ والسلام نے خلافِ شرع کام کو کیسے اختیار کرلیا کہ جس پر حضرت موسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام کو اعتراض کرنا پڑا۔ اس کا سبب یہ ہے کہ حضرت خضر علیہ الصلاۃ والسلام بھی اللہ کے نبی اور صاحبِ وحی تھے اور وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے وحی پا کر اس پر عمل کر رہے تھے اور شریعت کے مقررہ قانون میں خود وحیِ الٰہی کے ذریعہ تبدیلی اور استثنائی صورتیں ہونا کوئی امر مستبعد نہیں مگر حضرت موسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام کو اس وحی کی خبر نہ تھی کہ جس نے حضرت خضر علیہ الصلاۃ والسلام کے لئے شریعت کے عام قاعدہ سے واقعہ کو مستثنیٰ کر دیا تھا اس لئے انہوں نے ضابطہ

---

[1] الکہف: ۷۸

شریعت کے مطابق اس پر اعتراض کرنا ضروری سمجھا۔ حضرت یوسف علیہ الصلاۃ والسلام کے واقعہ میں جو بھائیوں کی طرف سے چوری منسوب کرنا مذکور ہے اگرچہ انہوں نے چوری نہیں کہ تھی ایسی حالت میں ان کو چور قرار دینا شرعاً جائز نہیں تھا اس کی بھی یہی توجیہ ہوسکتی ہے کہ حضرت یوسف علیہ الصلاۃ والسلام صاحبِ وحی ہیں۔ ان کو بطور استثناء یہ اجازت مل گئی ہوگی اور یہ بھی ظاہر ہے کہ یہ شکل صرف اسی وقت ہوسکتی ہے جب کہ ایسا کرنے والا نبی اور صاحبِ وحی ہو۔ کوئی ولی، صاحبِ کشف والہام ایسا ہرگز نہیں کرسکتا کیوں کہ کشف والہام کوئی حجتِ شرعی نہیں اس کے ذریعہ شریعت کے کسی قاعدہ میں ترمیم یا استثناء نہیں ہوسکتا۔ جاہل صوفیوں نے جو اس واقعہ کو خلافِ شرع امور کے انکار کے لئے وجہ جواز بنایا ہے وہ سراسر گمراہی ہے۔ اب نہ کوئی نبی آسکتا ہے نہ کسی پر وحی آسکتی ہے نہ شریعت کے حکم کے خلاف کوئی استثناء ہوسکتا ہے۔[1]

الہام اور وحی میں فرق

❶ الہام کے لغوی معنی کوئی بات دل میں ڈالنے کے ہیں خواہ خیر ہو یا شر اور اصطلاحی تعریف یہ ہے کہ هُوَ اِلْقَاءُ الْخَيْرِ مِنْ جَانِبِ اللّٰهِ تَعَالٰى بِطَرِيْقِ الْفَيْضِ بِلَا وَاسِطَةِ الْمَلَكِ یعنی الہام میں فرشتہ کا واسطہ ہونا شرط نہیں۔

❷ وحی انبیاء کے ساتھ مخصوص ہے بخلاف الہام کے کہ وہ اولیاء اور انبیاء کرام علیہم الصلاۃ والسلام کے درمیان عام ہے۔

❸ وحی ہمیشہ صواب ہی صواب ہے۔ جب کہ الہام صواب اور خطاء کے درمیان ہوتا ہے۔

❹ نبوت کا سلسلہ ختم ہونے کے ساتھ ساتھ وحی کا سلسلہ بھی ختم ہوگیا اور الہام کا

[1] مجالس حکیم الامت: ص ۵۲

سلسلہ ختم نہیں ہوا بل کہ قیامت تک جاری رہے گا۔

❺ شیخ اکبر نے لکھا ہے الہام میں امر ونہی نہیں ہوتا اور یہ دونوں وحی میں ہوتے ہیں۔ چوں کہ وحی نبی کے پاس آتی ہے اور اس لئے امر ونہی کا خطاب صرف نبی کو ہوتا ہے۔ ولی کے لئے تعریفات وتفہیمات ہیں یعنی امر ونہی کو کھولنا۔

مزید لکھا ہے کہ جو ولی اور نبی ہونے کا دعویٰ کشف سے کرے وہ کذاب یا مجنون ہے اور قصداً کہتا ہے تو قتل کا مستحق ہے۔

پھر وحی کی دو قسمیں ہیں۔ لغوی اور اصطلاحی۔ لغوی معنی یہ ہیں اَلْاِعْلَامُ فِي خِفَاءٍ یعنی متکلم، مخاطب کو کوئی خاص بات مخفی طور پر اس طرح سمجھا دے کہ دوسرا شخص اس بات کو نہ سمجھ سکے جیسے ﴿وَاَوْحٰى رَبُّكَ اِلَى النَّحْلِ﴾[1] میں یہی معنی مراد ہیں اور اصطلاحِ شرع میں اَلْوَحْيُ هُوَ الْكَلَامُ الَّذِيْ اَلْمُنَزَّلُ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى عَلَى الْاَنْبِيَاءِ یعنی وحی وہ کلام ہے جو اللہ کی طرف سے انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام پر نازل ہوتا ہے جیسے قَوْلُهٗ تَعَالٰى ﴿اِنَّآ اَوْحَيْنَآ اِلَيْكَ ......﴾[2] میں یہی معنی مراد ہیں۔

فَائِدَة: وحی شرعی کی کتنی قسمیں ہیں، اس میں علماء کا اختلاف ہے، امام حلیمی رحمہ اللہ تعالیٰ نے چھیالیس قسمیں بیان فرمائی ہیں۔ اس تقسیم کا مبنی اور اس کا مأخذ وہ روایت ہے جس کے اندر آتا ہے کہ خواب نبوت کا چھیالیسواں حصہ ہے تو گویا وحی کی چھیالیس قسموں میں سے ایک قسم نبی کا خواب ہے۔ اس کی تشریح صاحبِ ''تفسیرِ مظہری'' نے اس طرح کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی کا سلسلہ تیئس (۲۳) سال جاری رہا، ان میں سے پہلی ششماہی میں یہ وحی الٰہی خوابوں کی صورت میں آتی رہی، باقی پینتالیس ششماہیوں میں جبرئیلِ امین علیہ الصلاۃ والسلام پیغام رسانی کی صورت میں آئے۔ اس حساب سے یعنی تیئس (۲۳) سال کو چھ ماہ

---

[1] النحل: ٦٨ [2] النساء: ١٦٣

سے تقسیم کرے تو چھیالیسواں حصہ نکلتا ہے۔ سچا خواب وحی نبوت کا چھیالیسواں جز ہوا اور حدیث میں آیا ہے کہ خواب کی تین قسمیں ہیں: ایک قسم شیطانی ہے جس میں شیطان کی طرف سے کچھ صورتیں ذہن میں آتی ہیں۔

دوسری وہ جو آدمی اپنی بیداری میں دیکھتا رہتا ہے، وہی صورتیں خواب میں سامنے آجاتی ہیں۔

تیسری قسم جو صحیح اور حق ہے وہ نبوت کے اجزاء میں سے چھیالیسواں جز ہے[1] اور نبوت تو خاتم الانبیاء علیہم الصلاۃ والسلام پر ختم ہوچکی ہے اور یہی جزِ نبوت باقی ہے۔ چناں چہ صحیح بخاری میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "لَمْ يَبْقَ مِنَ النُّبُوَّةِ إِلَّا الْمُبَشَّرَاتُ"[2]

یعنی آئندہ نبوت کا کوئی جز سوائے مبشرات کے باقی نہ رہے گا، صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے عرض کیا کہ مبشرات سے کیا مراد ہے؟ تو فرمایا سچے خواب۔ جس سے ثابت ہوا کہ نبوت کسی قسم یا کسی صورت سے باقی نہیں صرف یہ چھوٹا سا جز باقی ہے جس کو مبشرات یا سچے خواب کہا جاتا ہے اور یہ مؤمن سے بھی صادر ہوسکتا ہے اور علامہ سہیلی رحمہ اللہ تعالیٰ نے وحی کی کل سات قسمیں بیان فرمائی ہیں اور اکثر محققین کی رائے بھی یہی ہے۔

❶ خواب: متفق علیہ مسئلہ ہے کہ انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کا خواب وحی ہوا کرتا ہے۔ اس واسطے حضرت ابراہیم خلیل اللہ علیہ الصلاۃ والسلام نے اپنے بیٹے کو ذبح کردیا تھا۔ اور اسی وجہ سے بعض علماء نے بیان کیا ہے کہ اگر انبیاء کرام علیہم الصلاۃ والسلام سو رہے ہوں تو ان کو جگانا جائز نہیں۔ ممکن ہے خواب میں وحی آرہی ہو۔

❷ القاء فی القلب۔ یعنی اگر انبیاء کے قلب میں کوئی شئ وارد ہو تو وہ وحی ہوگی اور

---

[1] بنحوہ ترمذی، ابواب الرؤیا، باب ان رؤیا المؤمن ......: ۵۲/۲

[2] بخاری، کتاب التعبیر، باب مبشرات: ۱۰۳۵/۲

اگر حضور اقدس ﷺ کی امت میں سے کسی ولی کے قلب پر کچھ وارد ہو تو اس کو کشف سے تعبیر کرتے ہیں۔

۳ اللہ تعالیٰ کا مِنْ وَّرَآءِ الْحِجَاب کلام فرمانا۔ چناں چہ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ اَنْ يُّكَلِّمَهُ اللّٰهُ اِلَّا وَحْيًا اَوْ مِنْ وَّرَآءِ حِجَابٍ﴾[1] جیسے حضرت موسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام سے کلام حجاب کی صورت میں ہی ہوا تھا۔

۴ فرشتہ اپنی شکل کے اندر آکر کلام کرے۔

۵ فرشتہ انسانی شکل میں آکر کلام کرے۔

۶ حضرت جبرائیل علیہ الصلاۃ والسلام کے واسطے سے وحی ہو۔

۷ یہ کہ مثل صلصلة الجرس ہو یعنی گھنٹی جیسی آواز جس کا ذکر روایت میں آیا ہے۔[2]

معجزہ، کرامت اور سحر میں فرق

ان تینوں الفاظ کی تعریف اور حقیقت یہ ہے کہ معجزہ و کرامت دونوں فعلِ خداوندی ہیں۔ اول کا مظہر نبی اور دوم کا مظہر ولی ہے اور دونوں غیر اختیاری ہیں اور کسب و اکتساب اور تعلیم و تعلّم کا اس میں دخل نہیں۔ دونوں کا سببِ محض، ارادۂ الٰہی ہے جب کہ سحر کا معنی ائمہ لغت اور مفسرینِ کرام نے یہ بیان کیا ہے یعنی جو فعل و عمل مخفی اسباب پر مبنی ہو وہ سحر ہے۔ موجودہ بعض مصنوعات اور سائنس بھی سحر کی تعریف میں داخل ہوسکتے ہیں۔ اللہ جل شانہ بطور خرقِ عادت اپنے پیغمبرانِ برحق کی صداقت کا اظہار اور اپنی قدرتِ کاملہ کی نشانیوں کو عالم پر واضح کرنے کے لئے ان کے ہاتھ پر فوق العادۃ چند نشانات و عجائبات ظاہر کرتے ہیں اس سے تمام انسانوں کی نارسا عقل متحیر اور ششدر رہ جاتی ہے اس کا نام معجزہ ہے۔

---

[1] الشوریٰ: ۵۱

[2] ماخوذ ملخصًا از معارف القرآن، حضور پر نزول وحی کے طریقے: ۲۳

اور اگر کسی غیر نبی کے ہاتھ پر اتباع کی برکت سے اس قسم کے خارقِ عادت افعالِ عجیبہ اور آثار نمودار ہوں تو ان کا نام کرامت ہے۔ معجزہ اور سحر کا اگرچہ بادی النظر میں ہم شکل ہونے کا گمان ہوتا ہے مگر وہ دونوں کئی وجوہ سے تفاوت رکھتے ہیں۔

❶ اللہ جل شانہ کے دوسرے افعال کی طرح معجزہ بھی ایک فعل ہے جو کسی ضابطہ اور قاعدہ کے تحت داخل نہیں کہ جب چاہے اسی کے ذریعہ معجزہ کو وجود میں لائے لیکن سحر و مسمریزم ایک ایسا فن ہے جس کا روزمرہ تعلیم و تعلّم ہوتا ہے یعنی جو بھی سحر کی تعلیم حاصل کرے گا اس سے افعالِ نادرہ اور عجائبات صادر ہوں گے جب کہ نہ آج تک معجزہ سکھانے کے لئے کوئی درسگاہ قائم ہوئی نہ کوئی تصنیف ہوئی اور نہ قواعد و ضوابط منضبط ہوئے۔ جب کہ سحر کے لئے بہت سی کتابیں تصنیف کی گئیں۔ اکثر تصانیف ہندوؤں کی ہیں۔ آج کل اگر روزمرہ قُمْ بِاِذْنِ اللّٰہ زبان پر لایا جائے اور عصائے موسیٰ سے سینکڑوں مرتبہ زمین پر ضرب لگائی جائے کبھی معجزہ کا صدور نہ ہوگا۔ نہ کوئی مردہ زندہ ہوگا اور نہ حَیَّۃٌ تَسْعٰی کا نظارہ ہوگا۔

❷ صاحبِ معجزہ، معجزہ کے ظہور سے پہلے اس کی کیفیت اور تفصیل سے ناآشنا رہتا ہے لیکن ساحر، سحر کی ساری کیفیات اور تفصیلات پر حاوی ہوتا ہے اور معجزہ کے لئے کوئی وقت بھی مقرر نہیں لیکن سحر، تعیینِ اوقات اور مواضعِ مخصوصہ کا محتاج ہے۔ ساحرینِ فرعون کو حضرت موسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام کے مقابلہ میں رسیوں پر منتر پھونکنے کی بات پہلے ہی سے معلوم تھی کہ یہ غیر واقعی سانپ بن کر دوڑیں گی لہٰذا وہ سانپوں کا منظر دیکھ کر ہراساں نہیں ہوئے بل کہ مجمعِ عام میں بڑی مسرت سے اپنے اپنے سحر کا اظہار کرتے رہے۔ لیکن حضرت موسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام کو القائے عصا کا حکم ہوا اور تعمیل کی تو اس عظیم الشان سانپ کو دیکھتے ہی آپ پر خوف و ہراس طاری ہوگیا۔ آخر دربارِ الٰہی سے وحی نازل ہوئی ﴿قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ سَنُعِيْدُهَا سِيْرَتَهَا

الاُوْلٰی﴾[1] اس کی وجہ یہ تھی کہ حضرت موسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام کو پہلے سے اس معجزہ کی پوری کیفیت اور اس کی تفصیل معلوم نہ تھی۔ یہ اللہ تعالیٰ کے علمِ محیط میں تھی۔

۳ جس طرح سائنسی عجائبات کی نظیر دوسرے لوگ بنا سکتے ہیں جیسا کہ یہ بات ہمارے سامنے ہے کہ امریکہ نے ایٹم بم اور ہائیڈروجن بم بنایا بعد ازاں چین نے بنایا ویسا ہی ایک ساحر کے سحر کا مقابلہ اور نظیر دوسرا ساحر پیش کرسکتا ہے لیکن معجزہ کا مقابلہ قیامت تک نہیں ہوسکتا چاہے معجزہ عملی ہو یا قولی جیسا کہ تختِ سلیمانی کا اڑنا جو معجزہ عملی ہے، یہ خلاقِ کائنات کی مخفی قوت اور مشیت کا نتیجہ تھا یورپ بھی ہوائی جہاز اڑاتا ہے اور حضرت سلیمان علیہ الصلاۃ والسلام کا تخت بھی اڑتا تھا۔ کام ایک ہے لیکن تختِ سلیمانی کا اڑنا معجزہ تھا اور ہوائی جہاز کا اڑنا معجزہ نہیں کیوں کہ ہوائی جہاز مشین کے ذریعہ اڑایا جاتا ہے جو ہر انسان ایسی ہی مادی مشین بنا کر جہاز اڑا سکتا ہے لیکن حضرت سلیمان علیہ السلام کا تخت مشین سے نہیں بل کہ مشیتِ الٰہی سے ہوا کی تسخیر سے اڑتا تھا جس کی نقل اتارنے پر نہ پہلے کوئی قادر ہوا اور نہ اب اور نہ آئندہ۔

۴ اگرچہ سحر میں بھی خارقِ عادات اور عجائبات کا اظہار ہوتا ہے لیکن درحقیقت یہ چند اصولِ مقررہ اور اسبابِ مادیہ پر موقوف ہے۔ جو بھی ان کا مباشر ہوگا اس سے نتائج و عجائبات صادر ہوں گے، چناں چہ ہندو دھرم میں علمِ سحر کے آٹھ مقامات ہیں جو شخص ریاضت و مجاہدہ کے ساتھ چھ مہینے تک ان کی مشق کرتا ہے وہ ان میں ماہر بن جاتا ہے لیکن مخصوص افراد کے علاوہ عام لوگوں کو ان اسباب اور ان پر مسببات کے مرتب ہونے کا علم نہیں۔ اس لئے عام لوگوں کو یہ امور عجیب معلوم ہوتے ہیں جب کہ معجزہ اللہ جل جلالہ کی مخفی قوت اور مشیت کا نتیجہ ہے جس میں اوروں کے لئے کارسازی ممکن نہیں۔

۵ سحر انسان کی انانیت، تکبر اور ضلالت میں اضافہ کرتا ہے اور جنات و شیاطین

---

[1] طٰہٰ: ۲۱

کی برابری سکھلاتا ہے لیکن معجزہ بجائے انانیت کے عجز و انکساری اور بندگی خدا میں کمال پیدا کرتا ہے۔

❻ علمِ سحر میں شیطان کا دخل ہوتا ہے اور معجزہ فعلِ خدا ہوتا ہے، اس لئے علم سحر کا ماہر خاتمِ خباثت، دجالِ اکبر ہے اور اربابِ معجزہ کے امام و خاتم حضرت محمد ﷺ ہیں پس ان دونوں خیر و شر اور نور و ظلمت کو عالمِ ناسوت میں مخلوق رکھنا حکیمانہ آزمائش ہے۔

❼ علمِ نبوی اور اعجازِ قرآنی سے عالم کو استحکامِ استواری اور نظامِ انسانیت میں پائیداری بخشنا مقصود ہے اور علمِ الابلیس سے نوعِ انسانی کی آزمائش ہے کہ وہ حق و باطل کی تمیز رکھتا ہے یا نہیں۔[1]



[1] ملخصاً از ارشادا لطالبین ص۴۰ نقلاً از علوم القرآن

باب دہم

علمِ حدیث وسنت کا بیان

سنت اور حدیث میں فرق

حضور ﷺ کے افعال باعتبار مجموعی دو قسم پر ہیں: "جَائِزُ الإِتِّبَاعِ" وَ "حَرَامُ الإِتِّبَاعِ"۔ پھر "جَائِزُ الإِتِّبَاع" ہو کر مستحب ہوگا یا سنت یا واجب یا فرض۔ اس لئے کہ فعل کے استحباب یا سنت یا وجوب وفرضیت سے پہلے وہ فعل فی نفسہٖ جواز کے مرتبہ میں ہوگا۔ کوئی فعل ناجائز ہو کر سنت و مستحب نہیں ہوسکتا اور "حَرَامُ الإِتِّبَاعِ" سے حضور ﷺ کی خصوصیات مراد ہیں، مثلاً بیک وقت ازواجِ تسعہ کو اپنے عقد میں رکھنا ایسے ہی طَوَاف عَلَى الْبَعِيْر اور شب و روز میں سے کسی وقت میں افطار نہ کر کے دن کو بھی اور رات کو بھی روزہ رکھنا جس کو صوم و صال کہا جاتا ہے، جس کے اتباع سے حضور ﷺ نے بھی منع فرمایا ہے، اس قسم کی خصوصیات کی اتباع جائز نہیں۔

بہرحال لفظِ "حدیث" جَائِزُ الإِتِّبَاع وَ حَرَامُ الإِتِّبَاع دونوں قسم کے افعال کو شامل ہے یہی وجہ ہے کہ حدیث شریف میں جو اقوال النبی و افعال کا ذکر ہے ان میں جَائِزُ الإِتِّبَاع وغیرہ کی کوئی قید نہیں، بل کہ عام ہیں کہ جَائِزُ الإِتِّبَاع ہوں یا نہ ہوں جب کہ لفظِ "سنت" صرف جَائِزُ الإِتِّبَاع افعال کو کہا جائے گا، اب خصوصیات

النبی ازواج تسعة فی زمان واحد وغیرہ اگرچہ حضور ﷺ کے افعال ہو کر حدیث تو ہیں لیکن قابلِ عمل سنت نہیں۔ سنت صرف وہ ہے جو قابلِ عمل ہو لہٰذا ہر سنت حدیث تو ہے لیکن ہر حدیث سنت نہیں۔ جیسا کہ ہر انسان حیوان ہے لیکن ہر حیوان انسان نہیں۔ فبینھما عموم وخصوص مطلقا۔ چوں کہ ہر حدیث قابلِ عمل نہیں اور سنت صرف قابلِ عمل ہی کو کہا جاتا ہے۔ اس وجہ سے حضور ﷺ نے فرمایا تَرَکۡتُ فِیۡکُمۡ اَمۡرَیۡنِ لَنۡ تَضِلُّوا ما تَمَسَّکۡتُمۡ بِھِمَا۔ کِتَابَ اللّٰہِ وَ سُنَّۃَ رَسُوۡلِ اللّٰہِ[1] اور حدیث رسول اللہ نہیں فرمایا۔ نیز قولہ صلی اللہ علیہ وسلم ...... فَعَلَیۡکُمۡ بِسُنَّتِیۡ وَسُنَّۃِ الۡخُلَفَاءِ الرَّاشِدِیۡنَ الۡمَھۡدِیِّیۡنَ[2] اس وجہ سے اہلِ حق کو اہلِ سنت کہا جاتا ہے نہ کہ اہلِ حدیث کیوں کہ سب احادیثِ مبارکہ قابلِ عمل نہیں، اب غیر مقلدین عامۃ الناس کو دھوکہ دینے کے لئے اپنے فرقے کا نام اہلِ حدیث رکھتے ہیں یہ نام صحیح بھی نہیں ہے ھٰکَذَا اِسۡتَفَدۡتُّ مِنۡ بَعۡضِ الشُّیُوۡخِ فَاخۡتَرۡہُ اِنۡ شِئۡتَ۔[3]

حدیث اور خبر میں فرق

لفظِ حدیث کے معنی کلام اور بات کے ہیں اور خبر کے معنی بھی بات کے ہیں۔ اس علمِ حدیث کو علم الاخبار بھی کہا جاسکتا ہے جیسے علمِ حدیث بھی اس کا نام ہے۔ خبر و حدیث میں نسبت کی تفصیل یہ ہے کہ بعض محدثین کی رائے یہ ہے کہ دونوں مساوی ہیں اور بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، وہ اس طرح کہ حدیث تو حضور اکرم ﷺ کے ساتھ خاص ہے اور خبر کا اطلاق آپ ﷺ اور دوسری اخبارِ ملوک پر بھی ہوتا ہے۔ چناں چہ اخبارِ ملوک کو اخبار ہی کہہ سکتے ہیں حدیث نہیں کہہ سکتے ہیں اور خبر کے عموم ہی کی وجہ سے یہ اخبارات جو شائع ہوتے

[1] مشکوٰۃ: ص۳۱ [2] صحیح ابن حبان: ۱۷۹/۱
[3] تنظیم الاشتات: ۵۰/۱

ہیں ان کو بھی اخبار کہا جاتا ہے۔ اس پر یہ اشکال کیا گیا کہ اگر حضور ﷺ کی احادیث پر لفظِ خبر کے اطلاق کا ماخذ اس کے معنی لغوی ہیں یعنی وہ بات کے معنی میں ہے تو کلام بھی بات کے معنی میں ہے لہٰذا حدیث کو کلام کیوں نہیں کہتے؟ جواب یہ ہے کہ کلام تو خبر و حدیث دونوں سے عام ہے مگر چوں کہ عرف نے لفظِ کلام کو ایک خاص فن وعلم یعنی عقائد کے ساتھ خاص کر دیا ہے اس لئے کلام کا اطلاق بخوف التباس حدیث پر نہیں کیا جاتا یہی میرے نزدیک بھی راجح ہے کہ دونوں میں عام وخاص کی نسبت ہے۔[1]

روایت اور درایت میں فرق

علمِ حدیث کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) روایت (۲) درایت۔

باہمی فرق یہ ہے کہ فقط الفاظِ حدیث کو نقل کرنے کا نام روایت ہے اور الفاظِ حدیث میں غور وفکر کرنا، اس کے معانی کو سمجھنا اور ان سے مسائل کا اخراج کرنا اور دو بظاہر متعارض حدیثوں میں تطبیق دینا اس کو درایت کہا جاتا ہے۔ متقدمین نے روایت کا اعتبار تو کیا ہے تا کہ آں حضرت ﷺ کی تمام باتیں محفوظ رہیں۔ ان حضرات کو اعلیٰ درجہ کے محدثین میں شمار کیا گیا ہے۔ دوسرے حضرات وہ ہیں جنہوں نے روایت اور درایت دونوں کو پیشِ نظر رکھا۔ ان لوگوں کو محققین کہا جاتا ہے اور دونوں کی ضرورت ہے۔[2]

قرآن پاک، حدیثِ قدسی اور حدیث شریف میں فرق

اگر معنی اور نظم دونوں حق تعالیٰ کی جانب سے بواسطۂ جبرائیل علیہ الصلاۃ والسلام حضور ﷺ پر اترے ہوں تو اسے قرآن کہتے ہیں۔ اگر حق تعالیٰ کی طرف سے

---

[1] تقریر بخاری للشیخ زکریا رحمة الله علیه، حدیث و خبر میں فرق: ۲۹/۱

[2] تلخیص البخاری: ۲۳/۱

بلاواسطۂ جبرائیل علیہ الصلاۃ والسلام بطریقِ الہام یا منام آپ پر صرف معانی اترے ہوں اور نظم اور عبارت آپ کی جانب سے ہو تو اسے حدیثِ قدسی کہتے ہیں۔ اگر معنی اور نظم دونوں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے ہوں تو اسے حدیث کہتے ہیں۔

شیخ الحدیث اور حجۃ الحدیث میں فرق

اصطلاح میں محدثین کرام کے پانچ مرتبے ہیں۔

❶ محدث یا شیخ الحدیث کا درجہ۔ اس کی تعریف میں اختلاف ہے۔ اکثر کی رائے یہ ہے کہ جو مسندِ درس پر بیٹھ کر حدیث پڑھائے اور بعض محققین کی رائے یہ ہے کہ محدث یا شیخ الحدیث اس وقت تک نہیں ہوسکتا جب تک کہ اس کو بیس ہزار احادیث متناً وسنداً یاد نہ ہوں۔

❷ حجۃ الحدیث محدثین کی اصطلاح میں وہ شخص کہلاتا ہے جس کو تین لاکھ احادیث سنداً ومتناً یاد ہوں۔

❸ تلمیذ الحدیث وہ شخص کہلاتا ہے جس نے خلوصِ نیت کے ساتھ حدیثِ پاک پڑھنا شروع کی ہو۔

❹ حافظ الحدیث وہ شخص کہلاتا ہے جس کو ایک لاکھ احادیث سند اور متن کے ساتھ یاد ہوں۔

❺ حاکم الحدیث وہ شخص کہلاتا ہے جس کو تمام احادیث متنًا وسنداً جرحاً وتعدیلاً یاد ہوں۔[1]

غزوہ اور سریہ میں فرق

❶ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں مسلمان اور کافروں میں بہت سی لڑائیاں ہوئیں۔ بعض لڑائیوں میں خود سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم شریک ہوئے اور بعض میں کسی

---

[1] تلخیص البخاری: ۲۲/۱

تجربہ کار صحابی کو اپنی جگہ امیر بنا کر بھیج دیا، جن لڑائیوں میں حضور ﷺ شریک نہ ہوئے انہیں سریہ کہتے ہیں اور جن میں حضور ﷺ خود شریک ہوئے انہیں غزوہ کہتے ہیں۔

❷ یہ بات بھی قابلِ لحاظ ہے کہ محدثین اور قدیم مؤرخینِ اسلام کی اصطلاح میں غزوہ اور سریہ کا اطلاق کچھ ایسا عام ہے کہ کبھی کبھی معمولی واقعات کو بھی غزوہ یا سریہ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے گویا غزوہ اور سریہ دونوں ایک ہی ہیں۔ صرف لفظی اور نام کا فرق ہے۔

فائدہ: آں حضرت ﷺ کے زمانہ میں غزوات اور سرایا کی تعداد کتنی تھی اس کے بارے میں مؤرخین اور محدثین کا بڑا اختلاف ہے سب سے راجح اور تحقیقی قول یہ ہے کہ آں حضرت ﷺ کی حیات میں غزوات کی تعداد تئیس (۲۳) ہے۔ اور موسیٰ بن عقبہ، محمد بن اسحاق، واقدی، ابن جوزی، دمیاطی عراقی نے غزوات کی تعداد ستائیس ۲۷ بتائی ہے اور حضرت سعید بن مسیّب رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے چوبیس ۲۴ اور حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے اکیس ۲۱ اور حضرت زید بن ارقم رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے انیس ۱۹ کی تعداد مروی ہے۔ علامہ سہیلی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اختلاف کی وجہ یہ کہ بعض علماء نے چند غزوات کو قریب قریب اور ایک سفر میں ہونے کی وجہ سے ایک غزوہ شمار کیا۔ اس لئے ان کے نزدیک غزوات کی تعداد کم رہی اور ممکن ہے کہ بعض کو بعض غزوات کا علم نہ ہوا ہو۔

علی هذا سرایا کی تعداد میں بھی اختلاف ہے، ابن سعد رحمہ اللہ تعالیٰ سے چالیس ۴۰ اور ابن عبدالبر رحمہ اللہ تعالیٰ سے پینتیس ۳۵ اور محمد بن اسحاق رحمہ اللہ تعالیٰ سے اڑتیس ۳۸ اور واقدی رحمہ اللہ تعالیٰ سے اڑتالیس ۴۸ اور ابن جوزی رحمہ اللہ تعالیٰ سے چھپن ۵۶ کی تعداد منقول ہے۔ تفصیل کے لئے فتح الباری: ۷/۲۱۸ اور زرقانی: ۱/۳۸۸ ملاحظہ کریں۔[1]

[1] سیرت المصطفیٰ: ۲/۴۳

شانِ نزول اور شانِ ورود میں فرق

ان دونوں الفاظ کے مابین معنیً ولفظاً و استعمالاً تینوں طریقوں سے فرق ہے۔ معنیً ولفظاً فرق تو ظاہر ہے جس کی تشریح کی ضرورت نہیں البتہ استعمالاً فرق اس طرح ہے کہ اول یعنی شانِ نزول کا استعمال آیتِ قرآنی وحدیث نبوی دونوں میں عام ہے چناں چہ معروف ومشہور ہے کہ یوں کہا جاتا ہے کہ یہ اس آیتِ کریمہ کا شانِ نزول ہے اور یہ اس حدیث شریف کا شانِ نزول ہے۔

اور شانِ ورود کا استعمال صرف حدیثِ نبوی کے ساتھ خاص ہے۔ آیتِ کریمہ کے متعلق ورود کا استعمال نہیں ہوتا۔ مثلاً یہ اس آیتِ شریفہ کا شانِ ورود ہے اس طرح نہیں کہا جاتا ہے بل کہ شانِ نزول کہا جاتا ہے۔ حاصلِ فرق یہ نکلا کہ اول باعتبار استعمال عام کا درجہ رکھتا ہے اور ثانی خاص کا جس کو عام وخاص مطلق کی نسبت سے موسوم کرتے ہیں۔

حَدَّثَنا اور اَنْبَأَنَا میں فرق

حَدَّثَنا یہ محدثین کی ایک اصطلاح ہے اور اس کے ساتھ دو لفظ اور ہیں ایک اَخْبَرَنا دوسرے اَنْبَأَنَا بخاری ومسلم میں کثرت سے حَدَّثَنَا اور نسائی میں بکثرت اَخْبَرَنَا اور مصنفِ ابنِ ابی شیبہ اور مصنفِ عبدالرزاق میں اَنْبَأَنَا ملے گا۔ اب اس میں اختلاف ہے کہ یہ تینوں ایک ہیں یا ان میں فرق ہے یعنی ایک کو دوسرے کی جگہ استعمال کر سکتے ہیں یا نہیں؟ علمائے سلف جن میں امام بخاری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی بھی شامل ہیں، فرماتے ہیں کہ ان میں کوئی فرق نہیں۔ چناں چہ امام بخاری ایک باب باندھ کر اس کو ثابت فرماتے ہیں کہ ان میں کوئی فرق نہیں لیکن متاخرین جن میں مشارقہ اور امام نسائی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی بھی ہیں، فرماتے ہیں لغت اور معنی کے اعتبار سے تو کوئی فرق نہیں البتہ استعمال کے اعتبار سے فرق ہوگا، وہ اس طرح کہ اگر استاد

پڑھے اور شاگرد سنیں تو اس کو حَدَّثَنَا سے تعبیر کرتے ہیں اور اگر استاد سنے اور شاگرد پڑھے تو اس کو اَخْبَرَنَا سے تعبیر کرتے ہیں اور جہاں نہ استاد قرأت کرے اور نہ شاگرد بل کہ صرف استاد اپنی کتاب شاگرد کو دے کر یا اوائل پڑھوا کر اجازت دے دے تو اس کو اَنْبَأَنَا سے تعبیر کیا جائے گا۔

محدثین کا ایک قاعدہ یہ ہے کہ ابتداء میں تو حَدَّثَنَا جلی قلم سے لکھتے ہیں اور اس کے بعد جب دوبارہ لکھتے ہیں تو باریک لکھا کرتے ہیں تاکہ سندِ حدیث کے اندر ابتداء اور غیر ابتداء کا امتیاز ہوجائے۔ اسی طرح ایک قاعدہ یہ بھی ہے کہ دوسری مرتبہ حَدَّثَنَا یا اَخْبَرَنَا تحریر کرنے سے پہلے قَالَ کو کتابت میں حذف کردیتے ہیں۔ اگرچہ وہ قراۃً باقی رہتا ہے۔ گویا تقدیری عبارت قَالَ حَدَّثَنَا. قَالَ اَخْبَرَنَا ہوتی ہے۔ اسی طرح حضرات محدثین حَدَّثَنَا کے بجائے صرف ثَنَا اور اَخْبَرَنَا کے بجائے صرف اَنَا تحریر کرتے ہیں، اور کبھی نَا سے تعبیر کرتے ہیں اور اَنْبَأَنَا کو نَبَا سے تعبیر کرتے ہیں۔ کتب متقدمین میں یہ چیز بکثرت ملتی ہے۔ یہاں ایک اختلاف یہ بھی ہے کہ استاذ کا پڑھنا اور شاگرد کا سننا اولیٰ ہے یا برعکس بہتر ہے؟

حضرات محدثین کے یہاں استاد کا پڑھنا اور شاگرد کا سننا اولیٰ ہے۔ فقہاء کے یہاں استاد کا سننا اور شاگرد کا پڑھنا اولیٰ ہے۔ محدثین اپنی دلیل یہ بیان فرماتے ہیں کہ جب شاگرد پڑھے گا تو بسا اوقات وہ غلط پڑھے گا اور ممکن ہے کہ استاد غافل ہوجائے تو سارے تلامذہ غلط ہی پڑھیں گے اور غلط ہی نقل کریں گے اور جب استاد پڑھے گا تو صحیح پڑھے گا۔ لہٰذا اس میں اعتبار اور اعتماد زیادہ ہے۔ یہی رائے قدماء حضرات کی بھی ہے لیکن فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ غلطی ہر جگہ تو ہوتی نہیں، کہیں کہیں ہوتی ہے لہٰذا اگر استاد پڑھتا چلا جائے گا تو شاگرد کو پتہ بھی نہیں چلے گا لہٰذا جب شاگرد پڑھے گا اور استاد اس کی غلطی بتلائے گا تو تمام طلبہ اس کو سنیں گے اور ضبط کرلیں گے۔ لہٰذا صحت کے اعتبار سے یہی اولیٰ ہے۔ چناں چہ امام مالک

رحمہ اللہ تعالیٰ اپنے فقیہ ہونے کی وجہ سے شاگردوں کو پڑھوایا کرتے تھے۔[1]

حدیث کی تعریف میں محدثین اور اصولیین کے مابین فرق

اصولیین کے نزدیک حدیث کی تعریف یہ ہے:

أَقْوَالُ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمْ وَأَفْعَالُهُ اس تعریف میں تقریر بھی داخل ہے اس لئے کہ افعال کا لفظ اس کو بھی شامل ہے، اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے احوالِ اختیاریہ بھی افعال کے لفظ میں داخل ہوجاتے ہیں۔ البتہ اس تعریف کی رو سے وہ روایات، حدیث کی تعریف میں نہیں آتیں جن میں آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے احوالِ غیر اختیاریہ کو بیان کیا گیا ہے مثلاً آپ کا حلیہ مبارک۔ آپ کی ولادت یا وفات کے واقعات کا بیان لیکن علمائے اصولِ فقہ کے نقطۂ نظر سے ایسی روایات کا حدیث کی تعریف سے خارج ہوجانا کوئی مضر نہیں کیوں کہ علمائے اصولِ فقہ کا مقصود حدیث سے استنباطِ احکام ہے اور ان کے نقطۂ نظر سے حدیث صرف وہ ہے جس سے کوئی حکم مستنبط ہوتا ہو اور جن روایات میں احوالِ غیر اختیاریہ بیان کئے گئے ہیں ان سے چوں کہ کوئی حکم مستنبط نہیں ہوتا اس لئے ان کا حدیث کی تعریف سے خارج ہوجانا علمائے اصولِ فقہ کے نزدیک کوئی مضر نہیں۔ اس کے برخلاف محدثین کرام آپ کے احوال اختیاریہ اور غیر اختیاریہ میں کوئی فرق نہیں کرتے اور ان کا مقصود استنباطِ احکام نہیں بل کہ ہر اس روایت کو جمع کردینا ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کسی بھی حیثیت سے منسوب ہو اس لئے ان کے نزدیک حدیث کی تعریف یہ ہے:

أَقْوَالُ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَفْعَالُهُ وَأَحْوَالُهُ۔ اب یہ تعریف احوال غیر اختیاریہ کو بھی شامل ہوگی۔ اسی تعریف کو حافظ سخاوی رحمہ اللہ تعالیٰ

---

[1] تلخيص البخاري: ٥٤/١

نے فَتْحُ الْمُغِيْثِ میں اس طرح واضح کیا: وَالْحَدِيْثُ لُغَةً ضِدُّ الْقَدِيْمِ وَاصْطِلَاحًا مَا اُضِيْفَ اِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَوْلًا اَوْ فِعْلًا اَوْ تَقْرِيْرًا اَوْ صِفَةً حَتّٰى الْحَرَكَاتِ وَالسَّكَنَاتِ فِي الْيَقْظِ وَالْمَنَامِ۔[1]

جہاد اور دعوت میں فرق

یہاں چار چیزیں قابلِ غور ہیں۔ ① جہاد، ② دعوت، ③ جزیہ، ④ قتال۔

جہاد کے معنی اللہ تعالیٰ کا کلمہ بلند کرنے کے لئے اپنی پوری طاقت کے ساتھ کوشش کرنا اور دعوت کے معنی اللہ تعالیٰ کے بندے کو بندگی کی طرف بلانا اور جزیہ کے معنی کفار سے ٹیکس وصول کرنا اور قتال کے معنی مار ڈالنا۔ پھر ان الفاظ میں نسبت کی توضیح حضرت عمر پالن پوری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے ٹونگی کے اجتماع ۱۴۰۹ھ میں کئی ممالک کے علمائے عظام کی بہت بڑی مجلس میں اس طرح فرمائی کہ جہاد، دعوت، جزیہ اور قتال کے مجموعہ کا نام ہے۔ پس جہاد کل ہے۔ باقی اس کے اجزاء ہیں۔ آگے فرماتے ہیں: سیرت کی کتابیں اور کافی احادیث شاہدِ عدل ہیں کہ جب حضور پاک ﷺ جہاد کے لئے نکلتے یا کسی سریہ کو جہاد کے لئے بھیجتے تو آپ ﷺ یہ ہدایت فرماتے کہ کفار کے پاس جاکر فوری طور سے حملہ نہ کرنا۔ پہلے تین دن اسلام کی طرف دعوت دیتے رہنا، اگر قبول نہ کریں تو پھر جزیہ طلب کرتے رہنا، اگر یہ بھی قبول نہ کریں تو آخِرُ الْحِيَلِ السَّيْفُ کے اعتبار سے تلوار استعمال کرنا۔ آگے فرماتے ہیں:

پہلا عمل اجمالی قولی دعوت ہے، دوسرا یعنی وصولِ جزیہ فعلی تفصیلی دعوت ہے۔ یعنی جب کفار جزیہ دے کر مسلمانوں کے ساتھ زندگی بسر کریں گے تو مسلمانوں کے

---

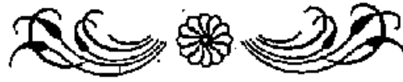
[1] انتخاب از درس ترمذی: ۱۸/۱

طرزِ عمل اور اخلاق اور حسنِ برتاؤ و معاشرہ کو دیکھ کر خود بخود جوق در جوق مسلمان ہوجائیں گے۔ پھر فرماتے ہیں:

اَلْقِتَالُ جُزْءُ الْجِهَادِ یعنی قتال جہاد کا آخری جزِ اضطراری ہے اور دعوت شرع کی نظر میں حَسَنٌ لِعَیْنِہٖ ہے اور قتال قَبِیْحٌ لِعَیْنِہٖ اور حَسَنٌ لِغَیْرِہٖ ہے۔ کیوں کہ دعوت کے ذریعہ لوگ جنت رسید ہوں گے اور قتال کے ذریعے جہنم رسید ہوں گے۔ ظاہر ہے کہ کیا انسان کو جنت میں پہنچادینا بہتر ہے یا جہنم میں۔ پھر آپ نے قتال کو ایک حسی مثال سے سمجھایا ہے کہ قتال شرع کی نظر میں آپریشن کی جگہ ہے یعنی جس طرح پھوڑا پھنسی وغیرہ سے اعضائے مفسدہ علاج سے تندرست نہ ہوسکیں تو آخر کار مجبوراً ڈاکٹر آپریشن کر کے اعضائے مفسدہ کو کاٹ دیتے ہیں تاکہ یہ مرض متعدی ہو کر مریض کو ہلاک نہ کرے اور اس مثال کی توضیح حضرت مفتی شفیع صاحب رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے اس طرح فرمائی ہے کہ جب عالم کے جسم میں شرک کے زہریلے جراثیم پیدا ہوگئے اور وہ ایک مریض جسم کی طرح ہوگیا تو رحمتِ خداوندی نے اس کے لئے ایک مصلح اور مشفق طبیب (آں حضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ) کو بھیجا۔ جس نے تیئس سال تک متواتر اس کے ہر عضو اور رگ و ریشہ کی اصلاح کی فکر کی۔ جس سے قابلِ اصلاح اعضاء تندرست ہوگئے مگر بعض اعضاء جو بالکل سڑ چکے تھے ان کی اصلاح کی کوئی صورت نہ رہی بل کہ خطرہ ہوگیا کہ ان کے اثرات تمام بدن میں سرایت کر جائیں گے تو حکیمانہ اصول کے موافق عینِ رحمت و حکمت کا اقتضا یہی تھا کہ آپریشن کر کے ان اعضاء کو کاٹ دیا جائے۔ یہی جہاد یعنی قتال کی حقیقت ہے اور یہی تمام جارحانہ اور مدافعانہ غزوات کا مقصد ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عین میدانِ کارزار گرم ہونے کے وقت نبی صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے اپنے مدِمقابل جماعت میں سے صرف انہی لوگوں کے قتل کی اجازت دی جن کا مرض متعدی تھا یعنی جو اسلام کو مٹانے کے منصوبے گانٹھتے اور برسرِ جنگ آتے تھے اور ان کے متعلقین عورتیں، بچے اور

بوڑھے اور مذہبی لوگ جو لڑائی میں حصہ نہیں لیتے اس وقت بھی مسلمانوں کی تلوار سے مامون تھے بل کہ وہ لوگ جو کسی دباؤ سے مجبور ہو کر مقابلے پر آتے ہوں وہ بھی مسلمانوں کے ہاتھ سے محفوظ تھے۔

خلاصہ یہ نکلا کہ لفظِ جہاد کا مفہوم نہایت وسیع ہے۔ یہ بمنزلہ کل ہے۔ باقی دعوت، جزیہ اور قتال اس کے اجزاء ہیں۔ یعنی کل و جزء کا فرق ہے اور دعوت و قتال میں تباین کی نسبت ہے۔



باب یازدہم

چند اصطلاحی فرق

نحوی صحیح اور صرفی صحیح میں فرق

نحوی صحیح اور صرفی صحیح میں عام و خاص مطلق کی نسبت ہے۔ نحوی صحیح عام مطلق ہے اور صرفی صحیح خاص مطلق ہے۔ جس کی تشریح یہ ہے کہ صرفیوں کے نزدیک صحیح وہ کلمہ ہے جس کے حروف اصلی میں سے کوئی حرف، حرفِ علت اور ہمزہ اور دو حرفِ صحیح ایک جنس کے نہ ہوں۔ مثلاً فعل وعمر اور نحویوں کے نزدیک صحیح وہ ہے کہ جس لفظ کے لام کلمہ کی جگہ حرف علت میں سے کوئی ایک حرف نہ ہو۔ جیسے فتح و زید اور عام و خاص مطلق کے اندر دو مثالیں ہوتی ہیں۔ ایک وہ مثال جو دونوں فریق کے نزدیک صحیح ہو۔ جیسے ضرب۔ دوسری وہ مثال جو صرف نحوی صحیح ہو صرفی صحیح نہ ہو۔ جیسے قال وزید۔ یہ نحویوں کے نزدیک صحیح ہیں اس لئے کہ ان میں لام کلمہ کی جگہ کوئی حرف علت نہیں لیکن صرفی حضرات کے نزدیک یہ صحیح نہیں ہے بل کہ معتل عین واوی ویائی ہے کیوں کہ پورے مادے میں عین کلمہ کی جگہ میں حرف علت واو ویاء پائی گئی ہیں۔

نحوی معتل اور صرفی معتل میں فرق

نحوی اور صرفی معتل میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے جس کی تشریح یہ ہے

کہ صرفیوں کے نزدیک معتل وہ ہے جس کے حروف اصلی میں سے کوئی ایک حرف حرف علت ہو خواہ لام ہو یا عین یا فاء اور نحویوں کے نزدیک معتل وہ ہے کہ جس لفظ کے لام کلمہ کی جگہ حروفِ علت میں سے کوئی ایک حرفِ علت ہو بشرطیکہ واؤ ساکن اور یاء ساکن نہ ہو۔ اس تعریف کے لحاظ سے زید علماء نحاۃ کے نزدیک معتل نہیں ہے کیوں کہ لام کلمہ کی جگہ حرف علت نہیں ہے اور صرفیوں کے نزدیک معتل ہے۔ کیوں کہ حروف اصلی میں سے یاء حرفِ علت موجوذ ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نحویوں کی نظر کلمہ کے آخر پر ہوتی ہے کیوں کہ وہ اعراب و بناء کے بارے میں کلام کرتے ہیں اور اعراب و بناء کا تعلق کلمہ کے آخر کے ساتھ ہوتا ہے نہ کہ پورے مادے کے ساتھ اور صرفی کی نظر گردان کی طرف ہوتی ہے اور گردان کا تعلق پورے مادہ کے ساتھ ہوتا ہے نہ کہ صرف کلمہ آخر کے ساتھ:

ع ہر گلِ رارنگ و بوئے دیگر است

نحوی حروف اور منطقی اداۃ میں فرق

❶ نحوی حضرات جس کلمہ کو حرف کہتے ہیں منطقی حضرات اس کلمہ کو اداۃ کہتے ہیں۔ اب حروف اور اداۃ کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے۔ منطقی اداۃ عام مطلق ہیں اور نحوی حروف خاص مطلق ہیں۔ ہر ہر نحوی حرف، مناطقہ کے نزدیک اداۃ ہے اور مناطقہ کے ہر ہر اداۃ کو نحوی حضرات، حروف نہیں کہتے ہیں۔ مثلاً افعالِ ناقصہ۔ مناطقہ اس کو اداۃ کہتے ہیں۔ نحوی حضرات کے نزدیک یہ حروف نہیں بل کہ افعال ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ افعالِ ناقصہ کے اندر دیگر افعال کی طرح گردان یعنی مختلف صیغے اور زمانے پر دلالت بھی ہے۔ اس وجہ سے نحوی حضرات ان کو افعال میں سے شمار کرتے ہیں اور منطقی حضرات کے نزدیک جیسے اداۃ نسبت کے لئے ہوتے ہیں۔ اس طرح افعالِ ناقصہ بھی نسبت کے لئے آتے ہیں اور اداۃ میں جس

طرح معنی ناقص ہے اسی طرح افعالِ ناقصہ میں بھی معنی ناقص ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ حضرات اس کو اداۃ میں سے شمار کرتے ہیں۔ ﴿وَلِكُلٍّ وِّجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيْهَا﴾[1]۔
اب یہ بات کہ نحوی حضرات حروف کو حروف کیوں کہتے ہیں اور منطقی حضرات اداۃ کو اداۃ کیوں کہتے ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ نحوی حضرات حروف کو حروف اس لئے کہتے ہیں کہ حروف کے لغوی معنی طرف ہیں۔ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّعْبُدُ اللّٰهَ عَلٰى حَرْفٍ﴾ اَيْ طَرْفٍ[2] اور حرف بمعنی طرف اس لحاظ سے ہے کہ اسم و فعل کی جانبِ مقابل میں واقع ہوتا ہے کیوں کہ اسم اور فعل دونوں کے معنی مستقل ہیں اور حرف کے معنی غیر مستقل ہیں۔

❷ اسم مسند اور مسند الیہ دونوں ہوسکتا ہے اور فعل فقط مسند ہوسکتا ہے اور حروف نہ مسند الیہ ہیں نہ مسند۔

❸ اسم و فعل میں علامتِ وجودی ہے اور حروف کے اندر علامتِ عدمی ہے۔ اب معنی مستقل ہونا اور نہ ہونا مقابل ہے اور مسند الیہ اور مسند دونوں میں ایک کا ہونا اور ان میں سے کوئی ایک نہ ہونا مقابل ہے اور علامتِ وجودی اور علامتِ عدمی میں تقابل ہے اور مقابل میں ایک طرف ہونا ظاہر بات ہے۔ اس وجہ سے علمائے نحاۃ حروف کو حروف کا نام دیتے ہیں۔

اور منطقی حضرات کے اداۃ کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اداۃ بمعنی آلہ ہے اور چوں کہ اداۃ بعض الفاظ کو بھی الفاظ کے ساتھ ترکیب دینے کے لئے آلہ ہیں اور چوں کہ بلا حروف ترکیب غلط ہو جاتی ہے۔ مثلاً زَيْدٌ الدَّارُ یہ ترکیب صحیح نہیں مگر جب زَيْدٌ فِي الدَّارِ فی، اداۃ کے ساتھ کہا جائے تب یہ ترکیب صحیح ہوگی۔ اس سے معلوم ہوا کہ اداۃ ترکیب کو صحیح کرنے کا آلہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ منطقی حضرات اسے اداۃ کہتے ہیں:

---

[1] البقرة: ۱۸۸ [2] الحج: ۱۱

منطقی کلمہ اور نحوی فعل میں فرق

نحوی حضرات جس کلمہ کو فعل کہتے ہیں منطقی حضرات اسے کلمہ کہتے ہیں۔ اب نحوی فعل اور منطقی کلمہ کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے اور نسبتِ مذکور کے لئے تین مادوں کا ہونا ضروری ہے۔ ایک وہ مادہ کہ جہاں کلمہ اور فعل دونوں پائے جائیں۔ مثلاً فعل دونوں فریق اس کو فعل اور کلمہ کہتے ہیں اور فعل سے مراد وہ فعل ہے جس میں فاعل پر دلالت کرنے والا مستقل طور پر کوئی خاص لفظ نہ ہو۔ دوسرا مادہ افتراقی کہ اَفْعَلُ صیغہ متکلم کو نحوی حضرات فعل کہتے ہیں اور منطقی حضرات کے نزدیک یہ فعل نہیں بل کہ مرکب ہے۔ اَفْعَلُ سے مراد وہ فعل ہے جس میں فاعل پر دلالت کرنے والا کوئی خاص لفظ ہو۔ اس میں ہمزہ متکلم پر دال ہے۔ تیسرا مادہ افتراقی جہاں صرف منطقی کلمہ پایا جائے اور نحوی فعل نہ پایا جائے۔ جیسے اسمائے افعال۔ اس کو مناطقہ تو کلمہ کہتے ہیں لیکن نحوی حضرات اسے فعل نہیں کہتے بل کہ اسم کہتے ہیں۔ نحوی فعل کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ فعل کے معنی لغوی "کردن" ہے اور اصطلاحی معنی نسبتِ فاعلی اور زمانی اور معنی مصدری تینوں کا مجموعہ ہے۔ لہٰذا معنی لغوی، مصدری، اصطلاحی فعل کا ایک جزو ہے۔ پس اس جز کے نام کے ساتھ کل کو موسوم کردیا گیا۔ یہ تَسْمِیَۃُ الْکُلِّ بِاسْمِ الْجُزْءِ کے قبیل سے ہے اور مناطقہ حضرات کے کلمہ کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ کلمہ، کَلَم سے ماخوذ ہے بمعنی زخمی کرنا اور فعل کے معنی کے اندر زمانہ بھی ہے اور زمانہ منقطع ہو کر گویا لوگوں کے دل کو ہمیشہ پریشان اور زخمی کررہا ہے۔ اس مناسبت سے مناطقہ اسے کلمہ کہتے ہیں۔ یہ بھی تَسْمِیَۃُ الْکُلِّ بِاسْمِ الْجُزْءِ کے قبیل سے ہے۔

نحوی اسم اور منطقی اسم میں فرق

نحوی حضرات جس کلمہ کو اسم کہتے ہیں مناطقہ حضرات بھی اسے اسم کہتے ہیں

یعنی نام میں اتفاق ہے۔ لیکن منطقی اسم اور نحوی اسم میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے۔ نحوی اسم عام مطلق اور منطقی اسم خاص مطلق ہے۔ یعنی منطقیوں کا ہر ہر اسم نحوی حضرات کے نزدیک بھی اسم ہے۔ لیکن نحویوں کا ہر ہر اسم مناطقہ کے نزدیک اسم نہیں۔ مثلاً اسمائے افعال یہ نحاۃ کے نزدیک اسم ہیں مناطقہ کے نزدیک اسم نہیں بل کہ فعل ہیں۔ اسم کو اسم اس لئے کہتے ہیں کہ اسم یا تو سِمْوٌ سے مشتق ہے جس کے معنی بلندی کے ہیں اور اسم اپنے اخوین یعنی فعل وحرف سے بلند ہوتا ہے۔ اس لئے کہ یہ مسند اور مسند الیہ دونوں ہوتا ہے اور فعل صرف مسند ہوتا ہے نہ کہ مسند الیہ۔ حرف نہ مسند ہوتا ہے نہ مسند الیہ۔ یہ مسلک نحاۃ بصریین کا ہے یا اسم وَسم سے ماخوذ ہے بمعنی علامت۔ اس لئے کہ وہ اپنے مسمّٰی پر علامت ہوتا ہے۔ یہ مسلک کوفیین کا ہے اور منطقی حضرات کے اسم کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اسم، سِمْوٌ سے ماخوذ ہے بمعنی بلندی اسم چوں کہ اپنے اخوین کلمہ اور اداۃ سے بلند ہے کیوں کہ وہ محکوم علیہ اور محکوم بہ دونوں ہوسکتا ہے۔ کلمہ صرف محکوم بہ ہوتا ہے نہ کہ محکوم علیہ اور اداۃ نہ محکوم علیہ ہوتا ہے نہ محکوم بہ۔

نحوی مرکب اور منطقی مرکب میں فرق

نحوی مرکب اور منطقی مرکب میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے۔ منطقی مرکب عام مطلق ہے۔ نحوی مرکب خاص مطلق ہے۔ اس طور پر کہ نحوی حضرات جتنے الفاظ کو مرکب کہتے ہیں وہ سب مناطقہ کے نزدیک بھی مرکب ہیں۔ مثلاً غُلَامُ زَیْدٍ مرکبِ اضافی اور زَیْدُ الْعَالِمُ مرکبِ توصیفی۔ ان کو دونوں فریق مرکب مانتے ہیں لیکن مناطقہ کا ہر ہر مرکب نحوی حضرات کے نزدیک مرکب نہیں بل کہ کہیں مرکب مانتے ہیں اور کہیں مفرد مانتے ہیں۔ مثلاً اَضْرِبُ یہ صیغہ متکلم مناطقہ مرکب مانتے ہیں اور نحاۃ مفرد کہتے ہیں کیوں کہ تمام افعال ان کے نزدیک مفرد ہیں اور

اَضْرِبُ سے مراد ہر وہ فعل ہے جس میں فاعل پر دلالت کرنے والا کوئی لفظ صراحۃً مستقل طور پر موجود ہو۔ فعلِ مذکورہ میں ہمزہ صاف طور پر فاعل متکلم پر دلالت کرتا ہے۔

نحوی مفرد اور منطقی مفرد میں فرق

نحوی مفرد اور منطقی مفرد میں عام و خاص مطلق کی نسبت ہے۔ نحوی مفرد عام مطلق ہے۔ منطقی مفرد خاص مطلق ہے۔ یعنی ہر ہر نحوی مفرد کو منطقی حضرات مفرد نہیں مانتے ہیں بل کہ بعض کو مفرد مانتے ہیں۔ مثلاً ضَرَبَ اور بعض کو مرکب مانتے ہیں مثلاً اَضْرِبُ۔ یہ دونوں نحوی حضرات کے نزدیک مفرد ہیں کیوں کہ جملہ افعال از قسمِ کلمہ ہونے کی بناء پر سب مفرد میں شامل ہیں مگر مناطقہ حضرات کے نزدیک یہ مفرد نہیں بل کہ مرکب ہیں کیوں کہ یہاں لفظ کا جزءِ معنی کے جز پر دلالت کرتا ہے۔ اس طور پر کہ ہمزہ صاف طور پر معنی متکلم پر دلالت کرتا ہے اور مناطقہ کے تمام مفرد نحوی حضرات کے نزدیک بھی مفرد ہیں جیسے ضَرَبَ، زَیْدٌ، بَکْرٌ وغیرہ۔

نحوی امر، صرفی امر اور اصولیین کے امر میں فرق

نحویوں کا امر وہ فعل ہے جو فاعلِ مخاطب سے کوئی فعل طلب کرنے پر دلالت کرے مثلاً اِضْرِبْ اس تعریف میں صرف امر حاضر شامل ہوگا اور امر حاضر مجہول اور امر غائب اس سے نکل جائیں گے اور صرفیوں کا امر وہ فعل ہے جو کسی فاعل سے طلبِ فعل پر دلالت کرے۔ خواہ وہ فاعل حاضر ہو یا غائب۔ اس تعریف میں متکلم بھی شامل ہوگا اور اصولین کا امر وہ ہے کہ جس تصرف کے ذریعہ کسی دوسرے پر کوئی فعل لازم کر دیا جائے۔

خلاصہ یہ ہے کہ نحوی امر سب سے خاص ہے اور اصولیین کا امر سب سے عام ہے اور صرفیوں کا امر بین بین ہے۔ یعنی نحوی امر، اصولیین کے امر کی نسبت خاص

ہے۔ نیز یہ بھی قابلِ ضبط ہے کہ امر کے کئی معنی آتے ہیں۔

❶ وجوب کے لئے، كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى ﴿اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ ......﴾[1]

❷ اِباحت کے لئے، كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى ﴿وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا ......﴾[2]

❸ ندب کے لئے، كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى ﴿فَكَاتِبُوْهُمْ ......﴾[3]۔

❹ اِنذار کے لئے، كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى ﴿قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيْلًا ......﴾[4]۔

❺ ''اِنذار'' اور ''تہدید'' میں فرق یہ ہے کہ ''تہدید'' کہتے ہیں غضب ناک طور پر غیر کو خطاب کرنا اور ''اِنذار'' کہتے ہیں فقط ڈرائے نہیں، بل کہ عَلٰى وَجْهِ الشَّفَقَةِ تبلیغ کرے۔

❻ امتنان کے لئے، جیسے ﴿فَكُلُوْا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللّٰهُ ......﴾[5]۔

❼ اکرام کے لئے، كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى ﴿اُدْخُلُوْهَا بِسَلَامٍ ......﴾[6]۔

❽ انعام کے لئے، كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى ﴿كُلُوْا مِنْ طَيِّبٰتِ مَارَزَقْنٰكُمْ ......﴾[7]۔

❾ تفویض کے لئے، كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى ﴿فَاقْضِ مَا اَنْتَ قَاضٍ ......﴾[8]

❿ تعجب کے لئے، كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى ﴿اُنْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوْا لَكَ الْاَمْثَالَ ......﴾[9]۔

⓫ تکذیب کے لئے، كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى ﴿قُلْ فَاْتُوْا بِالتَّوْرٰاةِ فَاتْلُوْهَا ......﴾[10]۔

---

[1] البقرة: ۴۳ [2] المائدة: ۲ [3] النور: ۳۳

[4] الزمر: ۸ [5] النحل: ۱۱۴ [6] الحجر: ۴۶

[7] البقرة: ۱۷۲ [8] طٰہٰ: ۷۲ [9] الاسراء: ۴۸

[10] آل عمران: ۹۳

⑫ مشورہ کے لئے، کَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تعالیٰ ﴿فَانْظُرْ مَاذَا تَرٰی ......﴾[1]

⑬ اعتبار کے لئے، کَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تعالیٰ ﴿اُنْظُرُوْٓا اِلٰی ثَمَرِهٖٓ اِذَآ اَثْمَرَ ......﴾[2]۔

⑭ تعجیز کے لئے، کَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی ﴿فَاْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهٖ ......﴾[3]۔

⑮ ارشاد کے لئے، کَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی: ﴿اَشْهِدُوْا ذَوَیْ عَدْلٍ ......﴾[4]۔

ارشاد اور ندب دونوں قریب المعنیٰ ہیں۔ فرق اتنا ہے کہ ارشاد کا تعلق دنیاوی مصلحت کے ساتھ ہے اور ندب کا تعلق اخروی ثواب کے ساتھ ہے۔

⑯ تسخیر کے لئے، کَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی ﴿كُوْنُوْا قِرَدَةً خَاسِئِيْنَ ۝﴾[5]۔

⑰ اہانت کے لئے، کَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی ﴿فَذُوْقُوْا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُوْنَ ۝﴾[6]۔

⑱ تسویہ کے لئے، کَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی ﴿فَاصْبِرُوْٓا اَوْ لَا تَصْبِرُوْا ......﴾[7]۔

⑲ دعا کے لئے، کَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی ﴿رَبَّنَآ اٰتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً ......﴾[8]۔

⑳ تمنی کے لئے، کَقَوْلِهٖ تَعَالٰی ﴿يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ اِنَّكُمْ مّٰكِثُوْنَ ۝﴾[9]۔

㉑ تحقیر کے لئے، کَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی ﴿اَلْقُوْا مَآ اَنْتُمْ مُّلْقُوْنَ ۝﴾[10]۔

㉒ تکوین کے لئے، کَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی ﴿كُنْ فَيَكُوْنُ ۝﴾[11]۔

---

[1] الصفّٰت: ۱۰۲ [2] الانعام: ۹۹ [3] البقرہ: ۲۳
[4] الطلاق: ۲ [5] البقرہ: ۶۵ [6] التوبہ: ۳۵
[7] الطور: ۱۶ [8] البقرة: ۲۰۱ [9] الزخرف: ۷۷
[10] یونس: ۸۰ [11] البقرة: ۱۱۷

㉓ تادیب کے لئے، جیسے "كُلْ مِمَّا يَلِيْكَ"[1]

فعل کے متعلق متقدمین اور متاخرین کی اصطلاح میں فرق

متقدمین کی اصطلاح میں فعل تین معنی پر مشتمل ہے: مثلاً "قَامَ زيدٌ" میں تین معانی موجود ہیں: ① معنی حدوثی ② اقتران بالزمان ③ نسبت الی الفاعل۔

اور علامہ عصام الدین اور مناطقہ متاخرین کی اصطلاح میں فعل کے اندر چار معانی ہیں: ① معنی مصدری ② اقتران بالزمان ③ نسبت الی الفاعل ④ نسبتِ تقیید یہ۔

گویا فعل کے اندر دو نسبتیں ہیں: اوّل نسبتِ تقیید یہ۔ ثانی نسبتِ حکمیہ۔

اجزائے جملہ میں متقدمین اور متاخرین کا اصطلاحی فرق

متقدمین کے مسلک میں جملہ مثلاً "زَيْدٌ قَائِمٌ" کے اندر تین اجزاء ہیں:

❶ زَيْدٌ محکوم علیہ ہے۔
❷ قَائِمٌ محکوم بہ ہے۔
❸ زَيْدٌ اور قَائِمٌ کے اندر جو تعلق ہے وہ نسبتِ حکمیہ ہے۔

متاخرین کے مسلک میں مذکورہ جملہ میں چار اجزاء ہیں:

❶ زَيْدٌ محکوم علیہ ہے۔
❷ قَائِمٌ محکوم بہ ہے۔

[1] مسلم، كتاب الاشربة، باب اداب الطعام ......: ۱۷۲/۲

③ دونوں کے درمیان جو تعلق اور ربط موجود ہے وہ نسبتِ حکمیہ ہے۔

④ زَیْدٌ کا قَائِمٌ کے ساتھ مقید ہوجانا نسبتِ تقیید یہ ہے۔ متقدمین حضرات نسبتِ حکمیہ اور نسبتِ تقیید یہ دونوں کو ایک ہی شمار کرتے ہیں اور متاخرین دونوں کو ایک شمار نہیں کرتے ہیں بل کہ اس طریقہ سے فرق کرتے ہیں کہ ایک چیز کا دوسری چیز پر حکم لگانا نسبتِ حکمیہ ہے مثلاً زَیْدٌ قَائِمٌ کے اندر زید پر قیام کا حکم لگایا ہے اس کے بعد ایک کا دوسرے کے ساتھ مقید ہوجانا نسبتِ تقیید یہ ہے جیسے زید پہلے مطلق تھا۔ اب قائم کہنے سے صفتِ قیام کے ساتھ مقید ہوگیا۔

تصدیق کی تعریف میں حکماء اور امام رازی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے درمیان فرق

حکماء کے نزدیک تصدیق اعتقادِ جازم کا نام ہے، جو تصوراتِ ثلثہ کے مقارن ہو مثلاً جب آپ زَیْدٌ قَائِمٌ کہیں گے تو آپ کو تین چیزوں کا علم حاصل ہوگا ① زَیْدٌ کا علم ② قَائِمٌ کے معنی کا علم ③ اس نسبت کا علم جو زَیْدٌ اور قَائِمٌ میں حاصل ہے جو فارسی میں است ہے اور اُردو میں (ہے) سے تعبیر کیجاتی ہے اور جب آپ زیدٌ لَیْسَ بِقَائِمٍ کہیں گے تو فارسی میں اس نسبت کو (نیست) اردو میں (نہیں) کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے۔ پس ان تینوں کے علم کے ساتھ جو اعتقادِ جازم مقارن ہو اس اعتقادِ جازم کو حکماء تصدیق کہتے ہیں۔

اور امام رازی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک مذکورہ بالا معلومات ثلثہ کے مجموعہ کا نام تصدیق ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ مذہبِ حکماء اور امام رازی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے مابین تصدیق کے اندر اس اعتبار سے فرق ہے۔

① تصدیق حکماء کے نزدیک صرف اعتقادِ جازم ہے جو امورِ ثلثہ کے مقارن ہو لہٰذا

تصدیق بسیط ہے اور امام رازی کے مذہب پر تصدیق علوم ثلثہ کے مجموعہ کا نام ہے، لہٰذا تصدیق مرکب ہے۔

❷ حکماء کے نزدیک حصولِ تصدیق کے لئے علوم ثلثہ شرط ہیں اور مشہور قاعدہ ہے کہ شَرْطُ الشَّيْءِ خَارِجُ الشَّيْءِ ہوا کرتی ہے اور امام رازی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک امورِ ثلثہ، حصولِ تصدیق کے لئے رکن ہیں اور رُکْنُ الشَّيْءِ دَاخِلُ الشَّيْءِ ہوتا ہے۔

❸ حکماء کے نزدیک تصدیق اور حکم، عین میں متحد ہیں کوئی فرق نہیں۔ امام رازی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک تصدیق اور حکم کے درمیان کل اور جزء کا فرق ہے اس طرح کہ تصدیق کل ہے اور حکم اس کا ایک جزء ہے۔

تصدیقِ منطقی اور تصدیقِ شرعی میں فرق

تصدیقِ منطقی اور تصدیقِ شرعی میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ تصدیقِ منطقی عام مطلق ہے اور تصدیقِ شرعی خاص مطلق ہے، اس لئے کہ تصدیقِ شرعی میں تصدیقِ منطقی سے ایک شرط زائد ہے اور زیادتِ شرط سے شئی خاص ہوجاتی ہے، وہ شرط یہ ہے کہ ثبوتِ واقعی کا اپنے اختیار سے اعتقاد کیا جائے یا غیر اختیار سے اعتقاد کیا جائے اور عموم خصوص مطلق کے اندر دو مثالیں ہوتی ہیں۔ ایک وہ مثال ہے جس میں تصدیقِ شرعی اور تصدیقِ منطقی دونوں ہوں جیسے ہماری تصدیق جملہ امورِ مغیبات پر مثلاً تَصْدِيْقٌ بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ اور جنت وجہنم وحشر وغیرہ پر تصدیقِ منطقی بھی ہے اور تصدیقِ شرعی بھی ہے کیوں کہ ہمارے اختیار سے ان کی تصدیق کی گئی ہے اور تصدیقِ شرعی کا نام ایمان ہے۔ دوسری وہ مثال ہے جس میں صرف تصدیقِ منطقی ہو اور تصدیقِ شرعی نہ ہو مثلاً ابوجہل وغیرہ کی تصدیق حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ پر تصدیقِ منطقی صادق آتی ہے اور تصدیقِ شرعی صادق نہیں آتی کیوں کہ وہ بے اختیار ان کو حاصل

ہوئی اور اپنے اختیار سے ان کو حاصل نہیں ہوئی۔

نحویین اور صرفیین کے ہاں خاصہ میں فرق

اصطلاحِ نحویین میں خاصہ شئی کے اس اثر کو کہا جاتا ہے جو مختص بہ کے ساتھ خاص ہوتا ہے اور اس کے غیر میں نہیں پایا جاتا جیسے قاعدہ مشہورہ ہے:

أَلْخَاصَّةُ مَا يَخْتَصُّ بِهٖ وَلَا يُوجَدُ فِيْ غَيْرِهٖ۔ مثلاً دخولِ لام، اسم کا خاصہ ہے وہ فعل اور حرف میں نہیں پایا جاتا۔ لہٰذا جو چیزیں اسم کا خاصہ ہوں گی وہ فعل اور حرف میں نہیں پائی جائیں گی اور جو چیزیں فعل کا خاصہ ہیں وہ اسم اور حرف میں نہیں پائی جائیں گی۔ پھر خاصہ کی دو قسمیں ہیں۔

① شاملہ جو اپنے تمام افراد میں پایا جاتا ہے جیسے کِتَابَتْ بِالْقُوَّۃِ انسان کا خاصہ ہے۔ ② غیر شاملہ جو اپنے بعض افراد میں پایا جاتا ہے جیسے کِتَابَتْ بِالْفِعْلِ انسان کے بعض افراد میں پائی جاتی ہے اور بعض افراد میں نہیں پائی جاتی اور اصطلاحِ صرفیین میں خاصہ، شئی کے اس اثر کو کہا جاتا ہے جو مختص بہ کے ساتھ غالباً وکثیراً پایا جاتا ہے اور اس کے غیر میں نادراً وقلیلاً ہی پایا جاتا ہے۔

نحوی مسائل اور منطقی مسائل میں فرق

دونوں فریق کے مسائل کے درمیان امتیاز اور فرق معلوم کرنے کے لئے پہلے ایک مقدمہ کی ضرورت ہے وہ یہ ہے کہ مسائل کے احکام کی جو علتیں ہوتی ہیں انہیں نکتہ کہا جاتا ہے۔ اب نکتہ کی دو قسمیں ہیں۔ نُكْتَةُ قَبْلَ الْوُقُوْعِ، نُكْتَةُ بَعْدَ الْوُقُوْعِ.

❶ کوئی حکم لگانے سے پہلے ہی یہ علت اور نکتہ ذہن کے اندر موجود ہو اور اس کے اعتبار سے حکم لگایا جائے۔ مطلب یہ ہے کہ ہمیشہ حکم کو اس کے تابع بنایا جائے اس کے خلاف کوئی حکم نہ دیا جائے یہ منطقی اور معقولی مسائل کی علتیں ہیں۔

② نکتہ بعد الوقوع یعنی کوئی حکم دینے کے بعد سوچ وفکر کر کے ایک علّت اور نکتہ نکالا جائے اس سے حکم کے اندر تقویت اور مضبوطی پیدا ہوتی ہے اس کا یہ مطلب نہیں کہ حکم اسی علت پر موقوف ہے اور اس کے علاوہ کوئی حکم نہ لگایا جا سکے یہ نحوی اور منقولی مسائل کی علّتیں ہیں لہٰذا اگر احکامات کی علّتیں مل گئیں تو بہتر ہے ورنہ حکم میں کوئی نقصان اور فرق نہیں آئے گا بل کہ بدستور چلتا رہے گا۔ یہی وجہ ہے کہ نحوی قاعدہ کے اندر قاعدہ اکثریہ اور قاعدہ کے خلاف مجاز اور شاذ ہونا بھی جائز ہے۔ خلاصۂ فرق یہ نکلا کہ نحوی مسائل میں علت، حکم کے تابع ہے بشرطیکہ حکم نقلی ہو اور منطقی مسائل میں حکم، علت کے تابع ہے۔

مناطقہ اور اصولیین کے ہاں نوع میں فرق

اصطلاحِ مناطقہ میں نوع وہ کہلاتی ہے جو حقیقت واحدہ کے افرادِ کثیرہ پر مشتمل ہو جیسے انسان کہ زید وعمرو وبکر وغیرہ افرادِ کثیرہ پر مشتمل ہے اور وہ سب افراد حقیقتِ واحدہ میں متفق ہیں اور اصولیین کی اصطلاح میں نوع وہ ماہیت کہلاتی ہے جو پیدائش کے لحاظ سے متفقۃ الاغراض افراد پر مشتمل ہو جیسے رَجُلٌ ایک ماہیت ہے جو ایسے افراد پر مشتمل ہے جو پیدائش کے لحاظ سے متفقۃ الاغراض ہیں۔ مثلاً جمعہ قائم کرنا۔ جہاد کرنا۔ بادشاہی کرنا۔ فرق کی وجہ یہ ہے کہ مناطقہ کی نظر شئی کی حقیقت کی طرف ہے کیوں کہ وہ حضرات شئی کی حقیقت کے بارے میں بحث کرتے ہیں اور اصولیین حضرات کی نظر احکام کی طرف ہے کیوں کہ وہ حضرات احکام کے قواعد کے بارے میں بحث کرتے ہیں۔

اور ان دونوں میں عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے۔ اس میں تین مثالیں ہوتی ہیں۔ دو افتراقی ایک اجتماعی۔ افتراقی کی ایک مثال یہ ہے کہ جن اور انسان اصولیین کے نزدیک دونوں ایک ہی نوع ہے کیوں کہ ان دونوں کی پیدائش کی غرض فقط

عبادتِ خداوندی ہے کَمَا فِیْ قَوْلِہٖ تَعَالٰی: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِیَعْبُدُوْنَ[1]﴾ اور مولانا رومی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے اس کا مطلب اس شعر میں ذکر فرمایا ہے:

ماخلقت الجن والانس بخواں
نیست مقصود جزعبادت از جہاں

مادہ افتراقی کی دوسری مثال یہ ہے مثلاً انسان یہ مناطقہ کے نزدیک نوع ہے کیوں کہ افراد کی حقیقت میں متفق ہے اور اصولیین کے نزدیک یہ نوع نہیں اس لئے کہ اس کے افراد کی پیدائشی غرض متفق نہیں بل کہ مختلف ہے یہی وجہ ہے کہ ان کے نزدیک یہ جنس ہے اور مادّہ اجتماعی کی مثال یہ ہے مثلاً فرس یہ دونوں فریق کے نزدیک نوع ہے کیوں کہ اس کے افرادِ کثیرہ حقیقت یعنی حیوانِ صاہل ہونے میں متفق ہونے کے ساتھ ساتھ پیدائشی غرض یعنی انسان کے نفع کے لئے ہونے میں بھی متفق ہیں۔

مناطقہ اور اصولیین کے ہاں جنس میں فرق

مناطقہ کی جنس وہ کہلاتی ہے جو حقیقتِ مختلفہ کے افرادِ کثیرہ پر مشتمل ہو جیسے حیوان ہے کہ اس کے اندر انسان۔ بقر. فرس. اسد وغیرہ انواعِ کثیرہ ہیں لیکن انسان کی حقیقت اور ہے اور اسد کی حقیقت اور ہے عَلٰی ھٰذَا الْقِیَاسِ۔ اور اصطلاحِ اصولیین میں جنس وہ کہلاتی ہے جو پیدائشی لحاظ سے مختلف غرض والے افرادِ کثیرہ پر مشتمل ہو جیسے انسان کہ اس کے اندر پیدائشی لحاظ سے مختلف غرض والے افراد عورت اور مرد موجود ہیں۔ کیوں کہ رجل کی پیدائشی غرض بادشاہ ہونا، نبی ہونا، حدود اور قصاص میں شاہد بننا، جمعہ وعیدین قائم کرنا وغیرہ اور عورت کی پیدائشی غرض یہ

[1] الذاریات: ٥٦

ہے کہ اس کو منکوحہ بنانا، بچہ جننا اور گھر کی اندرونی حاجات کا انجام دینا وغیرہ ہے۔
اب جنسِ منطقی اور جنس اصولیین میں عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے۔ اس کے اندر تین مثالیں ہوتی ہیں۔ ایک اجتماعی دوسری افتراقی۔ اب افتراقی کی ایک مثال یہ ہے کہ مثلاً جن اور انسان مناطقہ کے نزدیک دونوں کی حقیقت مختلف ہونے کی وجہ سے جنس ہے اور اصولیین کے نزدیک دونوں کی پیدائشی غرض مختلف نہ ہونے کی وجہ جنس نہیں بل کہ ایک غرض ہونے کی وجہ سے نوع ہے جیسے عبادتِ خالق۔ افتراقی کی دوسری مثال یہ ہے انسان یہ اصولیین کے نزدیک جنس ہے کیوں کہ پیدائشی غرض سے اس کے افراد مختلف ہیں اور مناطقہ کے نزدیک یہ جنس نہیں بل کہ متفق الحقیقۃ ہونے کی وجہ سے یہ نوع ہے۔ مادۂ اجتماعی کی مثال حیوان ہے کہ دونوں فریق کے نزدیک جنس ہے کیوں کہ حیوان مختلفة الحقائق افراد پر مشتمل ہے اس لئے مناطقہ کے نزدیک جنس ہے اور اصولیین کے نزدیک بھی جنس ہے کیوں کہ یہ مختلفة الاغراض افراد مثلاً فرس، انسان، غنم وغیرہ پر مشتمل ہے اس لئے کہ انسان کی پیدائشی غرض عبادتِ خداوندی ہے اور فرس وغنم کی پیدائشی غرض منافع للناس ہے۔

نحاۃ اور بلغاء کے ہاں بدل میں فرق

علمائے نحاۃ کے نزدیک بدل کی چار قسمیں ہیں۔

① بدل الکل جو اپنے مبدل منہ کا عین ہوتا ہے جیسے جَاءَ نِیْ زَیْدٌ اَخُوْكَ۔ دونوں کا مصداق ایک ہونا ضروی ہے معنیٰ مفہوم کا ایک ہونا ضروری نہیں۔ مثلاً مثالِ مذکورہ میں زید اور أخ کے معنیٰ تو الگ الگ ہیں لیکن دونوں کا مصداق ایک ہی ہے۔
② بدل البعض وہ بدل ہے جو مبدل منہ کا جزء ہو جیسے ضُرِبَ زَیْدٌ رَأْسُهٗ۔ اس کے اندر رَأْسُهٗ! زَیْدٌ سے بدل البعض ہے جو زید کا ایک جزء ہے۔ ③ بدل

الاشتمال وہ بدل ہے جو مبدل منہ کا نہ جزء ہو نہ کل بل کہ اس سے متعلق چیز ہو جیسے سُلِبَ زَیْدٌ ثَوْبُهٗ یہاں ثَوْبُهٗ زَیْدٌ سے بدل واقع ہوا ہے جو زید کا نہ جزء ہے نہ کل ہے بل کہ ایک تعلقی چیز ہے۔ ④ بدل الغلط وہ بدل ہے جو متکلم اپنے کلام کو غلط کرنے کے بعد دوسرا ذکر کرے تا کہ وہ کلام صحیح ہو جائے مثلاً جَاءَ نِیْ زَیْدٌ عَمْرٌو یہاں عمرو بدل الغلط ہے زیدٌ مبدل منہ غلط ہوا پھر عمرو کو ذکر کر کے کلام کو صحیح کردیا گیا اور بعض حضرات نے بدل کی پانچویں قسم بیان کی ہے جس کو بَدَلُ الْکُلِّ مِنَ الْبَعْضِ سے تعبیر کیا ہے اور اس کی مثال میں رَأَیْتُ الْقَمَرَ فَلَکَهٗ لاتے ہیں مگر یہ صحیح نہیں محض وہم ہے اور بالفرض اگر کسی معتبر کلام میں ہو تو اس کو بَدَلُ الْکُلِّ مِنَ الْکُلِّ کہا جائے گا۔

اور بلغاء کے نزدیک بدل کی تین قسمیں ہیں ① بدل الکل ② بدل البعض ③ بدل الاشتمال اور وہ حضرات بدل الغلط کا بالکل اعتبار ہی نہیں کرتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ فصیح کلام کے خلاف ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن وحدیث میں بدل الغلط کی مثال کہیں ملتی نہیں اور باقی بدل کی مثالیں جیسے موجود ہیں جیسے قَوْلُهٗ تَعَالٰی ﴿بِالنَّاصِيَةِ. نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ[1]﴾ ﴿يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ[2]﴾ ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا[3]﴾ اوّل بدل الکل کی مثال اور ثانی بدل الاشتمال کی مثال اور ثالث بدل البعض کی مثال ہے۔

نحاۃ اور اصولیین کے درمیان مستثنیٰ میں فرق

اصطلاح میں مستثنیٰ وہ لفظ کہلاتا ہے جو الاّ یا اخواتِ الاّ کے بعد واقع ہو، تا کہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ مستثنیٰ منہ کی طرف جس حکم کی نسبت کی گئی ہے جیسے جَاءَ نِي الْقَوْمُ اِلَّا زَیْدًا میں زید مستثنیٰ ہے کیوں کہ وہ اِلَّا کے بعد واقع ہے

[1] العلق: ۱۵، ۱۶ [2] البقرہ: ۲۱۷ [3] ال عمران: ۹۷

اور اس سے یہ بات معلوم ہورہی ہے کہ مستثنیٰ منہ یعنی جَاءَ نِی الْقَوْمُ میں جس حکم یعنی فعلِ مجئی کی نسبت مستثنیٰ منہ یعنی قوم کی طرف کی جارہی ہے اس حکم یعنی مجئی کی نسبت مستثنیٰ یعنی زید کی طرف نہیں کی جارہی ہے۔ اس تعریف سے معلوم ہوا کہ مستثنیٰ کے لئے چند چیزیں ضروری ہیں۔ ① اس سے قبل کسی لفظ کا ہونا۔ ② اِلَّا یا اخوات الَّا کے بعد واقع ہونا۔ ③ ماقبل اِلَّا کے حکم کی مابعد اِلَّا سے نفی کرنا۔ ④ الَّا کے بعد ایک لفظ کا ہونا۔ ان چاروں میں سے اوّل کو مستثنیٰ منہ کہا جاتا ہے۔ اور ثانی کو حرف استثناء کہا جاتا ہے اور ثالث کو فائدہ استثناء کہا جاتا ہے۔ اور رابع کو مستثنیٰ کہا جاتا ہے مثلاً جَاءَ نِی الْقَوْمُ اِلَّا زَیْدٌ اس میں اَلْقَوْمُ، مستثنیٰ منہ ہے اور الَّا، حرفِ استثناء ہے اور زید، مستثنیٰ ہے اور زید سے جو مجیت کی نفی کی جارہی ہے وہ فائدہ استثناء ہے۔

نحوی حضرات کے نزدیک مستثنیٰ کی دو قسمیں ہیں۔

① متصل یعنی جس میں، مستثنیٰ منہ میں داخل ہو جیسے جَاءَ نِیَ الْقَوْمُ اِلَّا زَیْداً میں زید قوم کے اندر داخل ہے اس لئے کہ قوم اسمِ جمع ہے جو جمع کے معنی میں ہے ② منقطع جس کو منفصل بھی کہا جاتا ہے یعنی جس میں مستثنیٰ مستثنیٰ منہ سے پہلے سے خارج ہو جیسے جَاءَ نِی الْقَوْمُ اِلَّا حِمَاراً میں حِمَارَ پہلے سے قوم میں داخل نہیں اس لئے کہ قوم کا اطلاق انسانوں ہی پر ہوتا ہے نہ کہ ان کے غیر پر۔ پھر دونوں میں فرق یہ نکلا ہے کہ مستثنیٰ متصل کے اندر چار چیزیں موجود ہیں ① مستثنیٰ منہ ② مستثنیٰ ③ حرفِ استثناء ④ فائدہ استثناء اور مستثنیٰ منقطع میں پہلے تین امور تو موجود ہیں۔ چوتھا امر یعنی فائدہ استثناء موجود نہیں کیوں کہ یہاں مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ میں داخل ہی نہیں۔ مستثنیٰ منقطع میں فائدہ استثناء مفقود ہونے کے باوجود بقیہ امور میں متصل سے مشابہ ہونے کی وجہ وَلِلْاَکْثَرِ حُکْمُ الْکُلِّ اور اَلشَّاذُّ کَالْمَعْدُوْمِ کے قواعد کے موافق نحوی حضرات کے نزدیک وہ بھی مستثنیٰ کی ایک قسم ہے چوں کہ ان حضرات

کا نقطۂ نظر اعراب و بناء ہے اور اس کا تعلق محض الفاظ ہی کے ساتھ ہے نہ کہ معنی وفائدہ کے ساتھ اور یہاں صرف فائدہ استثناء مفقود ہے تو یہ استثناء ہونے میں مخل نہیں ہوگا اور اصولیین کے نزدیک صرف مستثنیٰ متصل ہی ایک قسم ہے اور مستثنیٰ منقطع فائدہ اور غرض مفقود ہونے کی وجہ سے ان حضرات کے نزدیک معتبر ہی نہیں چوں کہ ان حضرات کا نقطۂ نظر صرف مطلق الفاظ نہیں بل کہ الفاظ کے وہ معانی ہیں کہ جن سے احکام و مسائل استنباط کئے جاسکیں کیوں کہ وہ حضرات استنباطِ مسائل واحکام کے بارے میں بحث کرتے ہیں نہ کہ اعراب و بناء کے بارے میں۔ ہر گل را رنگ وبوئے دیگر ست۔

فقہ کی تعریف میں متقدمین اور متأخرین کا اصطلاحی فرق

جاننا چاہئے کہ متقدمین کی اصطلاح میں فقہ کی تعریف یہ ہے:

مَعْرِفَةُ النَّفْسِ مَالَهَا وَمَا عَلَيْهَا یعنی علمِ فقہ وہ علم ہے جس کے ذریعہ نفس کی بھلائی و منفعت اور نقصان وضرر پہچان سکتا ہے، اس تعریف میں اعمالِ ظاہرہ اور اعمالِ باطنہ سب داخل ہیں اور شریعت کا مترادف ہے کیوں کہ شریعت بھی احکامِ تکلیفیہ یعنی اعمال ظاہرہ اور اعمال باطنہ کے مجموعہ کا نام ہے اور متأخرین کی اصطلاح میں فقہ شریعت کے ایک جز کو کہتے ہیں جو فقط اعمالِ ظاہرہ سے تعلق رکھتا ہے اور اعمالِ باطنہ کے علم کو علمِ تصوف کہتے ہیں۔

خلاصۂ فرق یہ نکلا کہ متقدمین کی اصطلاح میں فقہ اور شریعت متحد ہیں کوئی فرق ہی نہیں اور متأخرین کی اصطلاح میں فرق ہے گویا شریعت ایک کل ہے اس کے دو اجزاء ہیں ایک جزء اعمالِ باطنہ کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔ دوسرا اعمال ظاہرہ کے ساتھ اسی کو علمِ فقہ کہتے ہیں۔[1]

---

[1] امداد الفتاویٰ: ۱٦۵/۵

یوم کی تعریف میں شرعی وعرفی اورلغوی فرق

اصطلاحِ شریعت میں دن کہتے ہیں صبح صادق سے لے کر آفتاب غروب ہونے تک کے وقت کو جیسا کہ قرآن مجید میں وارد ہے: ﴿اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى اللَّيۡلِ[1]﴾ یعنی صبح صادق سے لے کرغروب آفتاب تک روزہ کی حدود ہیں اور روزہ دن میں ہی رکھا جاتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ شریعت میں دن کی ابتدائی اور انتہائی حدوہی ہے جوروزہ کی ہے، عرف میں دن کہتے ہیں طلوع آفتاب سے لے کرغروب تک کے وقت کو جیسے کہا جاتا ہے اِنۡ كَانَ الشَّمۡسُ طَالِعَةً فَالنَّهَارُ مَوۡجُوۡدٌ اور لغت میں مطلق وقت کو دن کہا جاتا ہے ﴿اَلۡيَوۡمَ نَخۡتِمُ عَلٰى اَفۡوَاهِهِمۡ[2]﴾ اور علامہ تفتازانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے اس شعر میں یوم سے یوم لغوی مراد ہے ؎

فَيَوۡماً بِحَزۡوٰى وَيَوۡماً بِالۡعُقَيۡقِ
وَبِالۡعُذَيۡبِ يَوۡماً وَيَوۡماً بِالۡخُلَيۡصَاءِ[3]

لفظِ ساعت کے متعلق اہلِ نجوم اور قرآن کی اصطلاح میں فرق

لفظِ ساعت عربی لغت میں تھوڑے سے زمانہ کے لئے بولا جاتا ہے جس کی کوئی خاص تحدید لغت کے اعتبار سے نہیں ہے جیسے قولہ تعالیٰ ﴿اِذَا جَآءَ اَجَلُهُمۡ فَلَا يَسۡتَاۡخِرُوۡنَ سَاعَةً وَّلَا يَسۡتَقۡدِمُوۡنَ[4]﴾ یہاں ساعت سے مراد لغوی معنی بہت کم مقدار وقت ہے چاہے سیکنڈ سے کم ہو۔ اسی طرح حدیث میں آیا ہے لَيۡسَ يَتَحَسَّرُ اَهۡلُ الۡجَنَّةِ اِلَّا عَلٰى سَاعَةٍ مَرَّتۡ بِهِمۡ لَمۡ يَذۡكُرُوا اللّٰهَ تَعَالٰى

---

[1] البقرة: ۱۸۷ [2] یٰس: ۶۵

[3] مختصر المعانی: ص۴ [4] یونس: ۴۹

فِیھَا۔[1]

یعنی حضور پاک ﷺ کا ارشاد ہے کہ جنت میں جانے کے بعد اہلِ جنت کو دنیا کی کسی چیز کا بھی قلق اور افسوس نہ ہوگا بجز اس گھڑی کے جو دنیا میں اللہ تعالیٰ کے ذکر کے بغیر گذر گئی ہو۔ یہاں بھی ساعت سے مراد لغوی معنیٰ ''بہت کم وقت'' مراد ہے۔

اصطلاحِ قرآنی اور اصطلاحِ اہلِ نجوم میں ساعت کا فرق یہ ہے کہ اہلِ نجوم کی اصطلاح میں رات اور دن کے چوبیس حصوں میں سے ایک حصہ کا نام ساعت ہے جو آج کل مشہور اور رائج ہے جس کو اردو محاورہ میں گھنٹہ کہا جاتا ہے، اور قرآن کی اصطلاح میں یہ لفظ اس دن کے لئے بولا جاتا ہے جو ساری مخلوقات کی موت کا دن ہوگا اور اس دن کے لئے بھی جس میں ساری مخلوقات دوبارہ زندہ ہو کر ربّ العالمین کے دربار میں حاضر ہوں گے جیسے قرآن میں آیا ہے ﴿یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ السَّاعَةِ ......﴾[2]

اسلامی جمہوریت اور غیر اسلامی جمہوریت میں فرق

دونوں میں فرق یہ ہے کہ غیر اسلامی جمہوریت میں ملک کا بادشاہ اور اس کے ممبران بالکل آزاد اور خود مختار ہیں۔ محض اپنی رائے سے اچھے بُرے قوانین بنا سکتے ہیں، اسلامی جمہوریت کے ممبران اور منتخب کردہ امیر سب ان قوانین کے پابند ہیں جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کے رسول ﷺ کے ذریعہ ان کو ملی ہیں۔ اس جمہوریت یا مجلسِ شوریٰ کے لئے بھی کچھ شرائط ہیں اور جس شخص کو یہ منتخب کریں اس کے لئے بھی کچھ حدود وقیود ہیں، پھر ان کی قانون سازی بھی قرآن وسنت کے بیان کردہ اصول میں دائر ہوسکتی ہے اس کے خلاف کوئی قانون بنانے کا ان کو اختیار

---

[1] المعجم الکبیر: ۹۳/۲۰، شعب الایمان: ۳۹۲/۱ [2] الاعراف: ۱۸۷

نہیں۔ خلاصہ یہ نکلا کہ غیر اسلامی اور مغربی جمہوریت میں قانون ساز، شرائط سے آزادی اور خود مختاری سے جسے چاہے اسے اصول اور قانون بنائے .اور اسلامی جمہوریت میں قانون ساز شرائط کا پابند اور مقید ہے۔

فائدۃ: دراصل دینِ اسلام کو مضبوط اتفاقی اور اتحادی اسلامی جمہوریت آسمانی اور قرآنی حکم کے ظل اور سایہ ہونے کی وجہ سے ملی ہے جو غیر اسلامی جمہوریت کو حاصل نہیں کیوں کہ وہ انسانی تجویز کردہ ہے۔ انسان تو خود خطا اور نسیان سے مرکب ہے۔ پھر اس کا تجویز کردہ قانون کیسے مضبوط اور غیر متزلزل ہوسکتا ہے جس کا ایک اندازہ علامہ ظفر احمد صاحب کے بیان سے ہوسکتا ہے۔

فرماتے ہیں کہ میں نے بچپن میں ایک اخبار میں کسی امریکن ڈاکٹر کا مضمون پڑھا تھا۔ جس میں لکھا تھا کہ یورپ اور امریکہ چار باتوں کے لئے مدت سے کوشش کر رہے ہیں مگر ہر قسم کے ذرائع اور وسائل مہیا ہونے کے باوجود ان کو اب تک کامیابی نہیں ہوسکی اور نہ ہوسکے گی اور حیرت ہے کہ پیغمبر ﷺ پہلے ہی قدم میں تھوڑی سی مدت میں ان چاروں میں کامیاب ہوگئے۔

❶ ایک یہ کہ ہم ایک مشترک بین الاقوامی زبان تجویز کریں مگر ہنوز روزِ اوّل ہے۔ پیغمبر ﷺ نے عربی کو تمام مسلمانوں کی مشترک بین الاقوامی زبان بنادیا۔ تم کسی ملک میں چلے جاؤ ہر جگہ مسلمان عربی زبان میں اذان دیتے ہیں۔ عربی میں نماز پڑھتے ہیں۔ عربی میں خطبہ دیتے ہیں۔ ہر ملک اور قوم کو اپنی الگ الگ زبان کے ساتھ عربی زبان سے بھی ضرور لگاؤ ہوتا ہے۔ ان کا سلام بھی عربی میں ہے اور خطبۂ نکاح بھی عربی میں ہے، قرآن بھی عربی میں ہے۔ دوسری قوموں کے پاس تورات وانجیل کے تراجم ہی رہ گئے اصل کتاب مفقود ہے۔

❷ دوسرے یہ کہ ہم ایک بین الاقوامی کانفرنس تجویز کریں مگر ابھی تک کامیاب نہیں ہوئے۔ پیغمبرِ اسلام ﷺ نے اس میں بھی کامیابی حاصل کرلی ہے کہ ہر

سال تمام ممالک اسلامیہ کے مسلمان مکہ مکرمہ میں حج کے لئے جمع ہوتے ہیں جو بہت بڑی بین الاقوامی کانفرنس ہے۔

③ تیسری یہ کہ ہم بین الاقوامی سرمایہ جمع کرنا چاہتے ہیں جس میں ناکام رہ گئے ہیں مگر پیغمبر اسلام ﷺ اس میں بھی کامیاب تھے۔ بیت المال تمام مسلمانوں کا بین الاقوامی مشترک خزانہ تھا جس میں تمام دنیا کے مسلمانوں کا حق تھا اور جب تک خلافتِ اسلامیہ قائم رہی بیت المال بھی قائم رہا جس سے سب مسلمان فائدہ حاصل کرتے رہے ہیں۔

④ چوتھی یہ کہ ہم کوشش کررہے ہیں کہ بین الاقوامی وحدت حاصل کریں اور رنگ ونسل جغرافیہ کی بنا پر اقوام کی تقسیم باطل ہوجائے مگر ابھی تک ناکام ہیں، پیغمبر ﷺ نے پہلے ہی قدم میں اس کو کامیابی کے ساتھ حاصل کرلیا اور فرمایا ﴿اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ اِخْوَۃٌ﴾[1] سب مسلمان بھائی بھائی ہیں (اسی کا یہ نتیجہ تھا کہ بلال حبشی رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی اسی مقام پر نظر آئے ہیں جہاں ابوبکر وعمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما نظر آتے ہیں، ہر ایک دوسرے کا احترام وعزت کرتا ہے)۔ فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ حضرت بلال کو دیکھ کر کھڑے ہوجاتے اور فرماتے تھے:

سیّدنا بلال یہ ہمارے سردار بلال ہیں، مگر سب مسلمانوں کو سمجھ لینا چاہئے کہ یہ سب حکمتیں، حکمت کے درجے میں ہیں اصل علت نہیں۔

بیت

زباں تازہ کردن باقرار تو
نینگیختن علت از کار تو

یہاں بھی حج کی علت تو درحقیقت محض اللہ تعالیٰ کا حکم اور رسول اللہ ﷺ

---

[1] الحجرات: ۱۰

کا ارشاد ہے، اگر یہ حکمتیں نہ ہوتیں جب بھی حج فرض تھا، مگر اللہ تعالیٰ اور رسول ﷺ کے احکام کی یہ خاص شان ہے کہ ان میں تکمیلِ عبدیت اور اطاعت کے علاوہ انسان کی دنیوی مصالح بھی بہت ہوتی ہیں، جو شخص دین کو مضبوطی کے ساتھ تھام لیتا ہے دنیا خود بخود غلام بن کر آجاتی ہے۔[1]

تفسیر، تاویل اور تحریف کے درمیان متقدمین اور متاخرین کا اصطلاحی فرق

اَلتَّفْسِيْرُ مِنْ فَسَّرَ هُوَ الْكَشْفُ وَالْإِبَانَةُ، وَالتَّاوِيْلُ مِنْ اَوَّلَ هُوَ الرُّجُوعُ وَالْإِبَانَةُ وَفِي الْاِصْطِلَاحِ التَّفْسِيْرُ هُوَ مَالَا يُمْكِنُ إِدْرَاكُهُ إِلَّا بِالنَّقْلِ، والتَّاوِيْلُ هُوَ مَا يُمْكِنُ إِدْرَاكُهُ بِالْقَوَاعِدِ الْعَرَبِيَّةِ۔

تفسیر اور تاویل کے اصطلاحی معنیٰ میں متقدمین اور متاخرین کا اختلاف ہے چناں چہ متقدمین میں سے ابوعبید رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی اور ایک جماعتِ متاخرین کے نزدیک ''تفسیر'' اور ''تاویل'' میں کوئی فرق نہیں، بل کہ دونوں ایک ہی ہیں، مگر جمہور متاخرین فرق کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ''تفسیر'' اور ''تاویل'' میں تباین یا عام وخاص مطلق کی نسبت ہے۔

1. راغب کا قول ہے کہ تفسیر، تاویل سے عام ہے کہ تاویل کا استعمال کتبِ الٰہیہ میں خاص ہے اور تفسیر کا استعمال کتبِ الٰہیہ اور اس کے غیر میں عام ہے۔
2. ایسا ہی تفسیر کا تعلق اکثر روایات سے اور تاویل کا تعلق درایت سے ہے۔
3. اسی طرح تفسیر کا اکثر استعمال الفاظِ مفردات میں اور تاویل کا اکثر استعمال معنی اور جمل میں ہوتا ہے۔
4. امام ترمذی رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی نے فرمایا کہ تفسیر میں یقین ہوتا ہے کہ یہی اللہ

[1] تلخیص البخاری: ٧٦/٤

تعالیٰ کی مراد ہے اور تاویل یہ ہے کہ محتمل معانی میں سے کسی ایک کو بلا یقین ترجیح دی جائے۔

۵ تفسیر میں تین شرائط پائی جانا ضروری ہیں ① معنی حقیقی یا مجاز متعارف پر مبنی ہوں۔ ② وہ معنی سیاق وسباق کے مطابق بھی ہوں۔ ③ وہ معنی سلفِ صالحین سے بھی منقول ہوں اگر یہ تینوں شرائط پائی جائیں تو تفسیر ہے اگر دو پائی جائیں تو وہ تاویل ہے اگر تینوں مفقود ہو تو تحریف ہے۔

نسخ کے مفہوم میں متأخرین اور متقدمین کا اصطلاحی فرق

چوں کہ نسخ کا اصطلاحی معنی تبدیلیٔ حکم ہے اور یہ تبدیلی جس طرح اس حکم کو بالکلیہ منسوخ کر کے اس کی جگہ دوسرا حکم لانے میں ہے جیسے بیت اللہ کو قبلہ بنا دینا اسی طرح یہ تبدیلی کسی مطلق یا عام حکم میں کسی قید یا شرط یا استثناء وغیرہ سے ہی ہوتی ہے۔ اس لئے متقدمین حضرات کے نزدیک قرآن میں آیاتِ منسوخہ پانچ سو شمار کی گئی ہیں۔ حضرات متأخرین نے صرف اس تبدیلی کا نام نسخ رکھا ہے جس کی پہلے حکم کے ساتھ کسی طرح تطبیق نہ ہو سکے۔ ظاہر ہے کہ اس اصطلاح کے مطابق آیاتِ منسوخہ کی تعداد بہت گھٹ جائے گی اس کا لازمی اثر یہ تھا کہ متقدمین نے تقریباً پانچ سو آیاتِ قرآنی میں بالکلیہ تبدیلی اور تبدیلِ قید وشرط وغیرہ سے نسخ ثابت کیا تھا اور حضرات متأخرین میں سے علامہ سیوطی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے صرف بیس آیتوں کو منسوخ قرار دیا، ان کے بعد شاہ ولی اللہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے ان میں تطبیق کی صورت پیدا کر کے صرف پانچ آیات کو منسوخ قرار دیا جن میں تاویلِ بعید کے بغیر تطبیق نہیں ہوسکتی مثلاً ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ اِذَا حَضَرَ اَحَدَكُمُ الْمَوْتُ اِنْ تَرَكَ خَيْرَا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْاَقْرَبِيْنَ بِالْمَعْرُوْفِ﴾[1]

---

[1] البقرۃ: ۱۸۰

یہ آیت علامہ سیوطی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے نزدیک آیتِ میراث ﴿یُوْصِیْکُمُ اللّٰهُ فِیْۤ اَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَیَیْنِ﴾[1] کے ذریعہ یا اس حدیث سے اِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰی اَعْطٰی كُلَّ ذِیْ حَقٍّ حَقَّهٗ فَلَا وَصِیَّةَ لِلْوَارِثِ[2] سے منسوخ ہے لیکن حضرت شاہ ولی اللہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ اور متاخرین کے نزدیک اس آیت کو منسوخ کرنا ضروری نہیں بل کہ وصیت کرنی چاہیئے وہ آیاتِ میراث وحدیث کے منافی نہیں کیوں کہ والدین ہر وقت وارث نہیں ہوتے مثلاً اختلافِ دین یا حریت وعبدیت کا فرق ہو یا اختلافِ دار ہو یا قتل ہو تو اس میں وارث نہیں، پس قانونِ وصیت اس حرمان کے وقت کے لئے اور قانونِ وارث، عدمِ حرمان کے لئے ہے۔
اب آیت مذکورہ کے نسخ کی ضرورت نہیں اور احکام کے اندر بقائے حکم اصل ہونے کی وجہ سے بھی مستحسن ہے اور نسخ خلافِ اصل ہے لیکن تقلیل کا منشا ہرگز یہ نہیں ہوسکتا کہ مسئلہ نسخ، اسلام یا قرآن پر کوئی عیب تھا جس کے ازالہ کی کوشش چودہ سو برس تک چلتی رہی آخر دور شاہ ولی اللہ کا ہوا اس میں گھٹتے گھٹتے پانچ رہ گئی اور اب اس کا انتظار ہے کہ کوئی جدید محقق ان پانچ کا بھی خاتمہ کرکے بالکل صفر تک پہنچادے۔[3]

جمہور ائمہ اور احناف کے درمیان احکام کے متعلق فرق

ائمہ ثلثہ کے نزدیک مجموعی طور پر احکام کی پانچ قسمیں ہیں:
① واجب ② مندوب ③ حرام ④ مکروہ ⑤ فاصل اباحت۔

ان میں سے اوّل اور ثانی کے استمرار (پابندی) کا بندہ مامور ہے اور ثالث اور رابع کے عدمِ استمرار کا مامور ہے اور اباحت سرحد کے درجہ میں ہے نہ استمرار کا مامور ہے نہ عدمِ استمرار کا مامور ہے اور ائمہ ثلثہ کے نزدیک فرض اور واجب میں کوئی فرق

[1] النساء: ۱۱
[2] ابوداؤد، کتاب الوصایا، باب ماجاء فی الوصیة للوارث: ۴۰/۲
[3] معارف القرآن: ۲۸۵/۱

ہی نہیں بل کہ دونوں کے دونوں متحد ہیں، اسی طرح سنت مؤکدہ اور مندوب میں کوئی فرق نہیں اسی طرح مکروہ تحریمی، حرام میں داخل ہے اور ائمہ احناف کے نزدیک مجموعی طور پر احکام کی آٹھ قسمیں ہیں:

① فرض ② واجب ③ سنتِ مؤکدہ ④ مندوب ⑤ حرام ⑥ مکروہ تحریمی ⑦ مکروہ تنزیہی ⑧ مباح۔

ان کے یہاں فرض واجب ایک نہیں بل کہ دونوں میں فرق ہے کہ فرض کا منکر کافر ہے اور واجب کا منکر کافر نہیں اگرچہ دونوں کا حکم پورا کرنا ضروری ہے گویا دونوں میں اعتقاداً فرق ہے عملاً کوئی فرق نہیں۔ اسی طرح سنتِ مؤکدہ اور مندوب میں فرق کرتے ہیں کہ سنّتِ مؤکدہ وہ ہے جس کو حضور ﷺ نے ہمیشہ کیا ہے اور مندوب وہ ہے جس کو حضور ﷺ نے گاہ بگاہ ترک کیا ہے، اس میں سنتِ زائدہ نفل وتطوع داخل ہیں۔ اسی طرح مکروہ تحریمی اور مکروہ تنزیہی میں فرق کرتے ہیں کہ مکروہ تحریمی اسے کہتے ہیں جس کا بلاعذر کرنے والا گناہ گار اور عذاب کا مستحق ہے جیسے مرد کا سونا استعمال کرنا، مکروہ تنزیہی اسے کہتے ہیں کہ جس کے نہ کرنے میں ثواب ہے اور کرنے میں عذاب تو نہیں مگر ایک قسم کی بُرائی ہے اور دونوں میں یہ فرق بھی بیان کیا جاتا ہے اوّل کو ناجائز بھی کہا جاسکتا ہے اور ثانی کو ناجائز نہیں کہا سکتا ہے بل کہ خلافِ اولیٰ کہا جاسکتا ہے۔ اَلدَّلِیْلُ الْحَصْرُ عَلَی الثَّمَانِیَۃِ۔ مکلّف کا فعل تین حال سے خالی نہیں یا تو اس میں جانبِ ترک راجح ہوگی یا اس میں جانبِ ادا راجح ہوگی یا دونوں میں سے کوئی ایک جانب راجح نہ ہوگی۔ ثالث کو مباح کہتے ہیں پھر اول دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا منکر کافر ہوگا یا نہ ہوگا اوّل کو فرض کہتے ہیں پھر ثانی دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کے ترک سے عقاب ہوگا یا نہ ہوگا۔ اول کو واجب کہتے ہیں پھر ثانی دو حال سے نہیں یا تو اس پر آں حضرت ﷺ نے مواظبت فرمائی ہوگی یا نہیں۔ اوّل کو سنتِ مؤکدہ کہتے ہیں ثانی کو سنت زائدہ اور نفل

اور مندوب کہتے (پھر ثانی اگر جانبِ ترک راجح ہو تو یہ) بھی تو دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا انکار کرنے والا کافر ہوگا یا نہیں۔ اوّل کو حرام کہتے ہیں۔ پھر ثانی دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کو بلا عذر کرنے والے پر عقاب ہوگا یا نہیں۔ اوّل کو مکروہ تحریمی کہتے ہیں ثانی کو مکروہ تنزیہی۔[1]

احکام کی علت کے متعلق متقدمین اور متاخرین کے ہاں فرق

متقدمین حضرات شرعی احکام کی علت نکالنے کی طرف نہیں گئے ہیں۔ بل کہ نفسِ احکام کی حقیقت کو بلا تاویل و علت تسلیم کر لیتے ہیں۔ اس کی حکمت اور علت سمجھ میں آئے یا نہ آئے۔ کیوں کہ اس میں خطا کا احتمال ہے اور کہتے ہیں کہ ہم اس کے مامور نہیں۔ وہ کہتے ہیں بس ہمارا کام تو آپ کے اقرار سے زباں کو تازہ رکھنا ہے۔ نہ کہ آپ کے احکام سے علت وغیرہ نکالنا ہے ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُوْنَ﴾[2] لیکن متاخرین حضرات عوام کے ایمان کی حفاظت کرنے کی وجہ سے کچھ نہ کچھ علتیں نکالنے کی طرف گئے ہیں کیوں کہ علت کے ذریعہ حکم کے اندر مضبوطی اور قوت پیدا ہو جاتی ہے۔ چناں چہ تَعَلَّمُوا الْفَرَائِضَ وَعَلِّمُوْهُ فَإِنَّهُ نِصْفُ الْعِلْمِ ......[3] اس حدیث شریف میں حضور ﷺ نے فرائض کو نصف العلم کیوں فرمایا ہے؟ متقدمین حضرات تو اس کی علّت کی طرف نہیں گئے ہیں اور متاخرین حضرات علت کی طرف گئے ہیں کہ فَإِنَّهَا نِصْفُ الْعِلْمِ یہ جملہ اپنے ماقبل سے جملہ معللہ واقعہ ہوا ہے پس اس کے اندر بھی کچھ نہ کچھ علتیں ہونی چاہئے۔ چناں چہ اس کی کئی وجوہ سے علتیں بتائی گئی ہیں۔

---

[1] كذا في غاية السعاية [2] الانبياء: ٢٣

[3] مستدرك للحاكم، كتاب الفرائض: ٤٧٩/٤، رقم: ٨٠٢٩

① اس حدیث شریف میں نصفِ علم سے اَحَدُ الْقِسْمَیْنِ مراد ہے اگرچہ دونوں برابر نہ ہوں کَمَا قَالَہُ ابْنُ الصَّحَاحِ وَھُوَ حَسَنٌ.

② عُمُوْمُ الْبَلْوٰی وَکَثْرَۃُ الْاِحْتِیَاجِ اِلَیْہِ کی بناء پر اس کو اہمیت دیتے ہوئے نصف العلم کہا گیا ہے۔

③ آدمی کی دو حالتیں ہیں۔ایک حالت قبل الموت۔ دوسری بعد الموت۔ دیگر علوم میں قبل الموت پیش آنے والے احکامات ذکر ہوتے ہیں اور فرائض میں بعد الموت کے احکامات ذکر ہوتے ہیں۔اس لحاظ سے بھی فرائض نصف العلم ہوا۔

④ معاملات اور ملک میں اسباب تو اختیاری ہیں جیسے خرید وفروخت وغیرہ اور بعض غیر اختیاری ہیں جیسے میراث۔ جس میں لینے والے اور دینے والے کو کوئی اختیار نہیں خواہ مخواہ مال ایک کی ملک سے نکل کر دوسرے کی ملک میں چلا جاتا ہے۔ فرائض میں چوں کہ غیر اختیاری سبب سے مالک ہونے کی بحث ہوتی ہے لہٰذا فرائض نصف العلم ہوا اور باقی نصف ہے جس میں اسباب اختیاری سے مالک ہونے کی بحث ہے۔

⑤ اس کی صورتیں اور پیش آنے والے مسائل اس قدر کثیر اور مختلف ہیں کہ گویا دیگر تمام مسائل کے برابر ہیں۔ مسائل کی تعداد اور ذخیرہ میں گویا نصف حصہ دیگر مسائل کا ہے اور نصف فرائض کے مسائل کا۔

⑥ احکامِ شرعیہ بعض قرآن وحدیث سے ثابت ہیں اور بعض قیاس واجتہاد سے اور فرائض کے مسائل سب قرآن وحدیث سے مستنبط ہیں۔لہٰذا فرائض کو ایک خاص اہمیت حاصل ہے اور بمنزلہ نصف کے ہے۔

⑦ چوں کہ اس کے سیکھنے میں اور بتلانے میں بڑی محنت ومشقت ہوتی ہے اس لئے گویا علم فرائض، مجاہدہ کے لحاظ سے نصف علم ہے اس لئے جس قدر محنت تمام علوم پر کرنی ہوتی ہے اس سے نصف اس تنہا علم کو حاصل کرنے میں ہوتی ہے۔

❽ چوں کہ اس میں ثواب بہت ہے اس لئے تمام علوم کے برابر اس میں ثواب حاصل ہوتا ہے۔ علماء نے فرمایا ہے کہ فرائض کے ایک مسئلہ بتلانے پر دوسری قسم کے سو مسئلوں کے برابر ثواب ہوتا ہے۔

❾ چوں کہ اس کے سیکھنے اور بتلانے میں ایک خاص قسم کا علم یعنی علمِ حساب جاننا ضروری ہے دیگر علوم میں اس کی ضرورت نہیں اس لحاظ سے بھی اس کو نصفِ علم کہا گیا۔

❿ احکام کی دو قسمیں ہیں، ایک قسم عاقل وبالغ اور مکلّف کے ساتھ خاص ہے اور ایک قسم ان کے ساتھ خاص نہیں، یہ علمِ فرائض ہے یہاں تک کہ بعض صورتوں میں پیدا ہونے سے پہلے ہی اس کا تعلق ہوتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص مرجائے اور اس کی بیوی حاملہ ہو تو اس کے اس حمل کو بھی ولادت کے بعد میراث ملے گی اس لحاظ سے بھی اس کو نصف العلم کہا گیا ہے۔

⓫ دیگر مسائل میں جس طرح صحابہ کرام اور ائمہ مجتہدین کا اختلاف ہے اسی طرح فرائض کے بعض مسائل میں بعض صحابہ کرام اور ائمہ مجتہدین کا اختلاف موجود ہے۔ اس لحاظ سے بھی اس کو نصف العلم کہا گیا ہے۔

⓬ انسان کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم انبیائے کرام دوسری قسم غیر انبیاء۔ چوں کہ فرائض کے مسائل کا انبیائے کرام سے تعلق نہیں بل کہ غیر انبیاء کے ساتھ تعلق ہے جیسے حضور ﷺ کی مشہور حدیث ہے۔ لَا نُوْرَثُ مَا تَرَكْنَا صَدَقَةٌ[1] یعنی ہمارا وارث نہیں بنایا جاتا اور جو چیز ہم نے چھوڑی وہ صدقہ ہے۔ اسی لحاظ سے بھی فرائض کو نصف العلم کہا گیا۔

⓭ شریعت کے علوم میں سے سب سے پہلے یہی علمِ فرائض دنیا سے مفقود اور معدوم ہوجائے گا اسی لحاظ سے بھی فرائض کو نصفِ علم کہا گیا ہے جیسا کہ حضور

---

[1] بخاری: ۹۹۵/۲

ﷺ نے پیشین گوئی فرمائی ہے سب سے پہلے جو علم میری امت سے اٹھالیا جائے گا وہ علمِ فرائض ہے۔[1]

آپ کے اس ارشاد کی تصدیق آنکھوں سے نظر آ رہی ہے۔ جو لوگ علمائے دین کہلاتے ہیں ان میں بھی بہت سے اس متبرک علم سے عاری ہیں۔ عوام کا تو ذکر ہی کیا ہے بہت سے دیندار لوگ جو صوم وصلوٰۃ وغیرہ اکثر ضروری مسائل سے باخبر اور اِدھر اور اُدھر کے بہت سے قصوں سے واقف ہوتے ہیں وہ فرائض کا ایک مسئلہ بھی نہیں جانتے۔



[1] مستدرك للحاكم، كتاب الفرائض: ٤/٤٧٩، رقم: ٨٠٢٩

ــــــ بابِ دوازدہم ــــــ

چند علمی اقسام کا بیان

اقسامِ مُرکّب

مطلق مرکب کی چھ قسمیں ہیں: ① اسنادی ② اضافی ③ توصیفی ④ تعدادی ⑤ مزاجی ⑥ صوتی۔

❶ مرکب اسنادی وہ مرکب ہے جب قائل کہہ کر چپ ہو جائے تو سامع کو اس بات کا علم ہوتا ہے کہ مجھے فلاں چیز کی خبر دی جارہی ہے جیسے زَیْدٌ قَائِمٌ.

❷ مرکب اضافی وہ مرکب ہے جس کا جزء اول مضاف اور جزء ثانی مضاف الیہ ہو جیسے غُلَامُ زَیْدٍ۔ یہاں غلام جزء اول مضاف اور زید جزء ثانی مضاف الیہ۔

❸ مرکبِ توصیفی وہ مرکب ہے جس میں جزءِ اوّل موصوف اور جزءِ ثانی صفت ہو جیسے رَجُلٌ عَالِمٌ کے اندر رَجُلٌ جزء اوّل موصوف ہے اور عَالِمٌ جزء ثانی صفت ہے۔

❹ مرکب تعدادی وہ مرکب ہے کہ جس کے اندر دو اسموں کو ملا کر ایک کر دیا گیا۔ دوسرا اسم کسی حرف کو متضمن ہو جیسے اَحَدَ عَشَرَ. تِسْعَۃَ عَشَرَ اصل میں اَحَدٌ، وَعَشَرٌ، تِسْعَۃٌ، وَعَشَرٌ تھا۔ دوسرے اسم عَشَرٌ نے واؤ حرفِ عطف کو ضمن میں لیا ہے۔

۵ مرکبِ مزاجی وہ مرکب ہے جس کے اندر دو اسموں کو ایک کیا جاتا ہے مگر دوسرا اسم کسی حرف کو متضمن نہیں ہوتا ہے جیسے بَعْلَبَكٌّ یہ بعل اور بك سے مرکب ہے۔ بعل ایک خاص بت کا نام ہے اور بك بادشاہ کا نام ہے جو اس بت کی پرستش کرتا تھا۔ اب بعل اور بك مرکب ہوکر ملکِ شام کے ایک مشہور شہر کا نام رکھ دیا گیا۔

۶ مرکبِ صوتی وہ مرکب ہے جس میں جزءِ ثانی صوت یعنی آواز ہو جیسے سیبویہ۔ نفطویہ. سیب ایک مشہور پھل ہے اور یہ آواز ہے جو خوشی کے وقت نکالی جاتی ہے۔ اب دونوں مرکب ہوکر سیبویہ ایک مشہور امام نحو کا نام ہو گیا ہے۔

ان تمام اقسام کو شاعر نے ایک جگہ جمع کر دیا ہے۔ شعر

بود ترکیب نزد نحویاں شش
بیادش گیر از خائف زفوتی
چو اسنادی وتعدادی مزاجی
اضافی داں وتوصیفی وصوتی

اقسامِ حال

حال کی آٹھ قسمیں ہیں۔ منفردہ۔ مرکبہ۔ منتقلہ۔ دائمہ۔ مؤلدہ۔ متداخلہ۔ مترادفہ۔ مقدرہ۔

۱ مفردہ وہ حال ہے جو جملہ نہ ہو جیسے جَاءَ نِيْ زَيْدٌ رَاكِبًا کہ رَاكِبٌ مفرد ہے جملہ نہیں۔

۲ مرکبہ وہ حال ہے جو جملہ ہو جیسے جَاءَ نِيْ زَيْدٌ وَهُوَ رَاكِبٌ کہ هُوَ رَاكِبٌ حال ہے اور جملہ ہے۔

۳ منتقلہ وہ حال ہے جو ذوالحال سے منتقل ہو جائے اور اس کے ساتھ علی الدوام ثابت نہ رہے جیسے ضَرَبْتُ زَيْدًا مَشْدُوْدًا کہ مشدود زید سے منفک و منتقل

ہوجاتا ہے۔

❹ دائمہ وہ حال ہے جس پر ذوالحال علی الدوام ثابت رہتا ہے اور کبھی اس سے منفک نہیں ہوتا جیسے کَانَ اللّٰہُ قَادِرًا کہ اللہ تعالیٰ کے لئے صفتِ قدرت علی الدوام ثابت ہے۔

❺ مؤکدہ وہ حال ہے کہ جزء جملہ کی تاکید کرے جیسے ھُوَالْحَقُّ لَا رَیْبَ فِیْہِ کہ لاریب فیہ الحق کی تاکید کررہا ہے جو جزءِ جملہ ہے۔

❻ متداخلہ وہ حال ہے جو حالِ اوّل کے معمول سے حال ہو جیسے جَاءَ نِيْ زَیْدٌ یَقُوْمُ غُلَامُہٗ مَجْرُوْرًا رَأْسَہٗ کہ مجروراً غلامہ سے حال ہے حالِ اوّل جاءَ کا معمول ہے۔

❼ مترادفہ وہ حال ہے کہ جس کا عامل اور حالِ اوّل کا عامل ایک ہو جیسے رَأَیْتُ زَیْدًا قَائِمًا عَامِلًا کہ قولہ عاملا اور حالِ اول یعنی قائماً کا عامل ایک ہے۔

❽ مقدرہ وہ حال ہے کہ جس کا حصول زمانۂ آئندہ میں مقدر ہو اور ذوالحال بوقت اخبار اس حال پر نہ ہو جیسے ﴿لَھُمْ جَنّٰتٌ تَجْرِیْ مِنْ تَحْتِھَا الْاَنْھٰرُ خَالِدِیْنَ فِیْھَا اَبَدًا﴾[1] کہ جس وقت حق تعالیٰ نے یہ جملہ ارشاد فرمایا اس وقت خلود کہاں تھا بل کہ دخول کے بعد ہوگا بوقتِ دخول اس کو مقدر کرلیا گیا۔

اقسامِ صفت

صفت کی آٹھ قسمیں ہیں: ① کاشفہ ② مخصصہ ③ مؤکدہ ④ مادحہ ⑤ ذامہ ⑥ موضحہ ⑦ ترحم ⑧ تعمیم۔

❶ کاشفہ وہ صفت کہلاتی ہے جس سے موصوف کی تعریف اور توضیح حاصل ہو۔ صفتِ کاشفہ اس وقت ہوگی جب کہ موصوف مجہول اور صفت معلوم ہو، اس کے اندر

---

[1] المائدۃ: ۱۱۹

موصوف وصفت کے درمیان تساوی کی نسبت ہونا ضروری ہے مثلاً اَلْغَدِیْرُ الْعَظِیْمُ الَّذِی لَا یَتَحَرَّكُ اَحَدُ طَرَفَیْهِ بِتَحْرِیْكِ الطَّرْفِ الْآخَرِ۔ یہاں اَلَّذِیْ سے آخر تک اَلْغَدِیْرُ الْعَظِیْمُ کی صفت کاشفہ ہے جس سے موصوف یعنی غدیر عظیم کی تعریف وتوضیح حاصل ہوئی۔

۲ صفتِ مخصصہ وہ صفت ہے جو موصوف کے افرادِ کثیرہ میں سے تقلیل کردے اس کے اندر موصوف، صفت کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے مثلاً رَجُلٌ عَالِمٌ یہاں عالم، رجل موصوف کی صفتِ مخصصہ ہے کہ رَجُلٌ، عالم اور غیر عالم دونوں کو شامل تھا پھر اس کی صفت عَالِمٌ لا کر غیر عالم افراد کو نکال کر تقلیل کردی اور رجل عام اور عالم خاص ہے جس طرح حیوان عام ہے انسان خاص ہے۔

۳ مؤکدہ وہ صفت ہے جو موصوف کی تاکید کے لئے لائی گئی ہو جیسے نَفْخَةٌ وَّاحِدَةٌ اس کے اندر نَفْخَةٌ کی تاء، وحدت پر دلالت کرتی ہے لیکن اس کے بعد واحدۃ صفت صرف تاکید کے لئے لائی گئی ہے۔

۴ مادِحہ وہ صفت ہے جس میں موصوف بالکل مشہور ومعروف ہو اس کے لئے تخصیص وتوضیح کی بالکل ضرورت نہ ہو بل کہ صرف موصوف کی ثناء بیان کرنے کے لئے لائی گئی ہو مثلاً اللّٰهُ الرَّحْمٰنُ یہاں الرحمن کو لفظ اللّٰہ موصوف کی ثناء بیان کرنے کے لئے لایا گیا ہے۔

۶ صفت موضحہ وہ صفت ہے جو موصوف کو واضح اور روشن کرے اس کے موصوف کے معرفہ ہونے کے باوجود احتمالِ شبہ کے ازالہ کے لئے لایا جاتا ہے جیسے زَیْدُنِ الظَّرِیْفَ پس یہاں الظریف زید کی صفت موضحہ ہے جس نے کسی اور زید کے ہونے کے احتمال کا ازالہ کردیا ہے۔

۵ صفتِ ترحم وہ صفت ہے جو فقط موصوف پر رحمت وشفقت پیدا کرنے لئے لائی جاتی ہے جیسے اَلْعَبْدُ الضَّعِیْفُ. زَیْدُنِ الْمِسْکِیْنُ۔ پس یہاں العبد کی صفت

الضعیف اور زید کی صفت المسکین صفتِ ترحم ہے جو العبد اور زید پر رحمت وشفقت کرنے پر دلالت کررہی ہے۔

۸ صفتِ تعمیم وہ صفت ہے جو اسمِ نکرہ کے بعد مِنْ بیانیہ اور مِنْ تبعیضیہ کے ساتھ واقع ہو جیسے وَقْتٌ مِّنَ الْأَوْقَاتِ ای وَقْتُ بَعْضِ الْاَوْقَاتِ پس یہاں مِنَ الاوقات جار مجرور اپنے متعلق سے مل کر وقت کی صفتِ تعمیم واقع ہوئی ہے۔

اقسامِ اضافت

اضافت کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) اضافتِ معنویہ جیسے غلام زید۔ (۲) اضافتِ لفظیہ جیسے حسن الوجه وضارب زید۔ پھر اضافتِ معنویہ کی تین قسمیں ہیں۔

۱ اضافتِ بیانیہ جس میں مِن مقدر ہو جیسے خَاتِمُ فِضَّةٍ ای مِنْ فِضَّةٍ۔

۲ اضافتِ لامیہ جس میں لام مقدر ہو جیسے غُلَامُ زَيْدٍ ای غُلَامٌ لِزَيْدٍ۔

۳ اضافتِ ظرفیہ جس میں فی مقدر ہو جیسے صَلٰوةُ اللَّيْلِ ای صَلٰوةٌ فِي اللَّيْلِ رہی یہ بات کہ کہاں اضافتِ لامیہ ہوتی ہے اور کہاں منیہ اور کہاں فییہ۔ اس کا ضابطہ یہ ہے کہ جن دو اسموں کے درمیان اضافت کا اعتبار کیا جائے گا ان میں چار نسبتوں۔ تساوی، تباین، عموم وخصوص مطلق، عموم وخصوص من وجہ میں سے کسی ایک کا ہونا ضروری ہے لیکن اگر تساوی کی نسبت ہو تو اضافت ممتنع ہے جیسے غیث مطر کیوں کہ اس وقت غرضِ اضافت (تعریف وتخصیص) فوت ہو جاتی ہے۔ ہاں اگر کوئی ایسی تاویل کی جائے جس سے باقی تین نسبتوں میں سے کوئی نسبت ثابت ہو جائے تو درست ہے اور اگر تباین کی نسبت ہے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو ان میں کسی قسم کا تعلق ہے یا نہیں۔ اگر نہیں تو پھر اضافت ممتنع ہے جیسے شجر حجر۔ اگر تعلق ہو وہ اگر ظرفیت کا ہو اس طور پر کہ مضاف الیہ مضاف کا ظرف ہو اس وقت فی مقدر ہوگا خواہ ظرف زمان ہو جیسے ظُلْمَةُ اللَّيْلِ۔ یا ظرف مکان ہو

جیسے صَاحِبَیِ السِّجْنِ وَصَلٰوۃُ الْمَسْجِدِ۔ اور اگر تعلق مذکور نہیں خواہ مضاف مضاف الیہ کے لئے ظرف ہو مَسْجِدُ الصَّلٰوۃِ۔ یا مضاف مضاف الیہ کے لئے جزء ہو جیسے یَدُ زَیْدٍ یا اس کے لئے ملک ہو یا استعمال کا تعلق ہو جیسے ثَوْبُ زَیْدٍ. وجُلُّ فَرَسٍ۔ یا ان میں قرابت کا ثبوت ہو جیسے اَبُوْ زَیْدٍ تو یہ اضافت بمعنی اللام ہے اور اگر نسبت عموم وخصوص مطلق کی ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا مضاف الیہ عام ہو اور مضاف خاص ہو۔ اس وقت اضافت ممتنع ہے مگر تاویل سے اور اس کے برعکس میں اضافت بمعنی اللام ہے جیسے یَوْمُ الْأَحَدِ، عِلْمُ الْفِقْہِ۔ اگر عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے تو اگر مضاف الیہ مضاف کے لئے اصل ہے تو اضافت بمعنی مِن جیسے خَاتِمُ فِضَّۃٍ ورنہ اضافتِ لامیہ ہے۔

اقسامِ علت

علت کی چار قسمیں ہیں۔ فاعلی۔ مادی۔ صوری۔ غائی۔

❶ علتِ فاعلی وہ علت ہے جس سے معلول کا وجود ہو یعنی شئی کے مختلف اجزاء یعنی لکڑی اور میخ وغیرہ کو ترتیب دے کر کسی چیز کو بنانے والا مثلاً بڑھئی۔

❷ علتِ مادی وہ علت ہے یعنی وہ مختلف اجزاء ہیں جن کی ترتیب سے کوئی چیز تیار کی جاتی ہے مثلا تپائی کے اندر لکڑی اور میخ وغیرہ ہیں جن کی ترتیب سے تپائی تیار کی گئی ہے۔

❸ علتِ صوری وہ علت ہے جو مختلف اجزاء کو ترتیب دینے کے بعد جو صورت وشکل پیدا ہو کر آپ کے سامنے رونما ہوئی جو پہلے نہ تھی جیسے تپائی کی صورت آپ کے سامنے تختے اور میخ وغیرہ سے حاصل ہوئی جو پہلے نہ تھی بل کہ تختہ اور میخ وغیرہ علیحدہ علیحدہ تھے۔

❹ علتِ غائی وہ علت ہے جس کو سامنے رکھ کر کام کیا جائے وہ ذہن کے اندر فعل

پر مقدم ہوتی ہے اور اس کا وجود خارج میں فعل سے مؤخر ہوتا ہے مثلاً تپائی بنانے کی غرض اس پر کتاب وغیرہ رکھنا ہے وہ پہلے ذہن کے اندر موجود ہے جس نے بڑھئی کو تپائی بنانے پر برانگیختہ اور تیار کیا ہے اور تپائی پر کتاب رکھنا بعد میں ہوا نیز علتِ صوری اور مادی، مرکب ہوکر ساتھ ہی رہتی ہیں لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ علتِ صوری کا وجود بغیر مرکب کے نہیں ہوسکتا اور علت ماڈی کا وجود علتِ صوری کے ساتھ مرکب ہوئے بغیر بھی ہوسکتا ہے مگر ناقص رہ جاتا ہے جیسے لکڑی اور میخ کا وجود جو علت مادی ہے بغیر تپائی کے ہوسکتا ہے مگر تپائی کی صورت نہیں اور تپائی کا وجود جو علتِ صوری ہے جو بغیر لکڑی اور میخ وغیرہ کے ہرگز نہیں ہوسکتا۔

اقسامِ مناسبت

مناسبت کی چار قسمیں ہیں۔ مجانست۔ مماثلث۔ مشابہت۔ مشاکلت۔

❶ مجانست وہ مناسبت ہے کہ دو شَیٔ ایک جنس میں مشترک ہوں مثلاً زید وفرس یہ دونوں حیوانیت میں شریک ہیں۔ زید جس طرح جان دار ہے فرس بھی جان دار ہے۔

❷ مماثلث وہ مناسبت ہے کہ دو شَیٔ ایک نوع میں مشترک ہوں جیسے زید وعمرو۔ یہ دونوں انسانیت میں شریک ہیں جو ایک نوع ہے۔

❸ مشابہت وہ مناسبت ہے کہ دو شَیٔ کسی وصفِ لازم میں مشترک ہوں جیسے شیر اور مرد بہادر کہ یہ دونوں وصفِ لازم شجاعت میں شریک ہیں۔

❹ مشاکلت وہ مناسبت ہے کہ شکل وصورت کے اعتبار سے دو چیزوں کا اشتراک ہو جیسے شیر کی تصویر۔ دیوار پر کشیدہ ہو تو یہ تصویر اصل کے ساتھ صورت میں شریک ہوگی۔

اقسامِ تقدم

تقدم کی پانچ قسمیں ہیں: ① ذاتی ② طبعی ③ زمانی ④ شرفی ⑤ رتبی۔

❶ تقدمِ ذاتی وہ تقدم ہے جس میں مقدم کی طرف مؤخر محتاج ہونے کے ساتھ ساتھ مقدم مؤخر کے لئے علتِ تامہ ہو خواہ دونوں کا وجود زمانۂ واحد میں ہو جیسے حرکتِ ید، حرکتِ قلم کے لئے علتِ تامہ بھی ہے دونوں کا وجود بھی زمانۂ واحد میں ہے یا دونوں کا وجود زمانۂ واحد میں نہ ہو جیسے باپ، بیٹے کے لئے علت تامہ ہے لیکن باپ کا وجود بیٹے سے پہلے ہوا اور بیٹے کا وجود باپ کے بعد ہوا یا دونوں میں سے کوئی سالحاظ نہ ہو جیسے وجودِ تعالیٰ، جملہ ممکنات کے لئے علت تامہ ہے لیکن وجودِ باری میں زمانہ کا کوئی لحاظ نہیں۔

❷ تقدمِ طبعی وہ تقدم ہے جس میں مقدم کی طرف مؤخر محتاج ہو لیکن مقدم مؤخر کے لئے علتِ تامہ نہ ہو بل کہ علتِ ناقصہ ہو جیسے چار کا تقدم آٹھ پر۔

❸ تقدمِ زمانی وہ تقدم ہے جس میں مقدم ومؤخر دونوں کا اجتماع محال ہو جیسے حضرت موسیٰ علیہ السلام کا مقدم ہونا حضرت عیسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام پر اور حضرت آدم علیہ السلام کا مقدم ہونا حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم پر۔

❹ تقدمِ شرفی وہ تقدم ہے جس میں مقدم کے اندر بہ نسبت مؤخر زیادتِ شرف حاصل ہو جیسے عالم کا تقدم جاہل پر۔

❺ تقدمِ رتبی وہ تقدم ہے جو مبداء محدود سے قریب تر ہو جیسے ترتیبِ صفوف اگر مبداء محدود محراب کو قرار دیا جائے تو صف اوّل کو تقدمِ رتبی ہوگا۔ اگر دروازہ قرار دیا جائے تو صف آخر کو تقدمِ رتبی ہوگا۔

نوٹ: علت کی دو قسمیں ہیں۔ علتِ تامہ۔ علتِ ناقصہ۔ تامہ وہ علت ہے جس کے ہوتے ہوئے حکم اور معلول کا کوئی مانع نہ رہے بل کہ علت کے وجود کے ساتھ معلول کا وجود بھی ہو جائے۔ مثلاً حرکتِ ید، حرکتِ قلم کے لئے علتِ تامہ ہے اس علت کا معلول سے زماناً مقدم ہونا ممنوع ہے جس کو اصطلاح میں **تَخَلُّلَ الزَّمَانُ بَیْنَ الْعِلَّۃِ وَالْمَعْلُوْلِ** کہا جاتا ہے۔

ناقصہ وہ علت ہے جس کے ہوتے ہوئے معلول کا وجود کسی شرط پر موقوف رہے یہ علت وجودِ حکم کو لازم نہیں کرتی ہے جیسے چار کا وجود آٹھ کے وجود کے لئے علتِ ناقصہ ہے لیکن چار کا وجود آٹھ کے وجود کو لازم نہیں کرتا لہٰذا چار کے وجود کے باوجود آٹھ کے وجود کے لئے دوسرے چار کا ہونا شرط ہے۔[۱]

اقسامِ تقابل

تقابل کی چار قسمیں ہیں۔ تضایف۔ تضاد۔ عدمِ ملکہ۔ ایجاب وسلب۔

❶ تضایف وہ تقابل ہے کہ جس میں ہر ایک کا تعقل وتصور دوسرے کے تعقل وتصور پر موقوف ہو جیسے باپ، بیٹے کا تعقل کہ باپ کے وجود کا تصور بیٹے کے وجود کے تصور وتعقل کے بغیر نہیں کیا جاسکتا ہے اسی طرح بیٹے کے وجود کا تصور باپ کے تصور وتعقل کے بغیر نہیں کیا جاسکتا۔

❷ تضاد وہ تقابل ہے کہ ''ایک، دوسرے کا بالکل ضد ہو'' جیسے سفید اور سیاہ۔ گرم اور سرد۔

❸ عدمِ ملکہ...... وہ تقابل ہے جس میں ایک جانب شئی وجودی اور دوسری جانب شئی عدمی ہو لیکن اس شئی عدمی کے اندر وجودی کے محل بننے کی صلاحیت وقابلیت موجود ہو جیسے بصیر، اعمیٰ، عالم، جاہل، یہاں بصیر شئی وجودی ہے اور اعمیٰ شئی عدمی ہے۔ کیوں کہ اعمیٰ کہتے ہیں عَدَمُ الْبَصَرِ عَمَّا مِنْ شَانِہٖ اَنْ یَّکُوْنَ بَصِیراً۔ اور ظاہر ہے کہ اعمیٰ میں بصیر بننے کی صلاحیت ہے اور جاہل کہتے ہیں عَدَمُ الْعِلْمِ عَمَّا مِنْ شَانِہٖ اَنْ یَّکُوْنَ عَالِماً۔ اور ظاہر ہے کہ جاہل کے اندر عالم بننے کی صلاحیت وقابلیت موجود ہے۔

❹ ایجاب وسلب وہ تقابل ہے جس کے اندر ایک جانب، شئی وجودی اور دوسری

---

[۱] تقریر حاوی

جانب، شئ عدمی ہولیکن اس شئ عدمی کے اندر شئ وجودی کی صلاحیت وقابلیت موجود نہ ہو جیسے فرس ولافرس۔ ظاہر ہے کہ لافرس کے اندر فرس کی صلاحیت وقابلیت بالکل نہیں ہے۔

وجہ حصر یہ ہے کہ تقابل دو صورت سے خالی نہیں کہ دونوں جانب شئ وجودی ہوگی یا ایک جانب وجودی دوسری جانب عدمی۔ اگر دونوں جانب وجودی ہوتو دو صورت سے خالی نہیں ہر ایک کا تعقل وتصور دوسرے کے تعقل وتصور پر موقوف ہوگا یا نہیں اوّل تقابلِ تضایف ہے ثانی تضاد ہے۔ اگر ایک جانب شئ وجودی دوسری جانب شئ عدمی ہوتو دو صورت سے خالی نہیں یا تو شئ عدمی کے اندر شئ وجودی کی صلاحیت وقابلیت موجود ہوگی یا نہیں اگر موجود ہے تو وہ تقابل، عدمِ ملکہ ہے اگر موجود نہیں تو وہ تقابل، ایجاب وسلب ہے۔[1]

اَقْسَامُ الْحَصْر

فَالْحَصْرُ عَلٰى أَرْبَعَةِ أَقْسَامٍ وَاعْلَمْ أَنَّ الْحَصْرَ فِي اللُّغَةِ الْمَنْعُ وَلِهٰذَا سُمِّيَتِ الْقِلْعَةُ حِصَارًا لِأَنَّهَا مَانِعَةٌ عَنْ غَلَبَةِ الْعَدُوِّ، وَفِي الْاِصْطِلَاحِ عَلٰى أَرْبَعَةِ أَقْسَامٍ:

❶ عَقْلِيٌّ، إِنْ كَانَ الْجَزْمُ بِالْإِنْحِصَارِ حَاصِلاً بِمُجَرَّدِ مُلَاحَظَةِ الْأَقْسَامِ مِنْ غَيْرِ اسْتِعَانَةِ أَمْرٍ اٰخَرَ كَحَصْرِ الشَّيْءِ فِي الْمَوْجُوْدِ وَالْمَعْدُوْمِ فَإِنَّ مِنَ الْبَيِّنِ أَنَّ كُلَّ شَيْءٍ إِمَّا مَوْجُوْدٌ وَإِمَّا مَعْدُوْمٌ.

❷ وقَطْعِيٌّ، إِنْ كَانَ مُسْتَفَادًا مِّنْ دَلِيْلٍ يَدُلُّ عَلٰى إِمْتِنَاعِ قِسْمٍ اٰخَرَ كَحَصْرِ الشَّيْءِ فِي الْوَاجِبِ وَالْمُمْكِنِ والْمُمْتَنِعِ فَالْعَقْلُ يُجَوِّزُ قِسْماً اٰخَرَ مِنَ اجْتِمَاعِ الْأَقْسَامِ الثَّلَاثَةِ لٰكِنَّ الدَّلِيْلَ يُبْطِلُهُ وَهُوَ

[1] میبذی

اجْتِمَاعُ النَّقِيْضَيْنِ.

۳ وَاسْتِقْرَائِيٌّ، إِنْ كَانَ حَاصِلًا بِالتَّتَبُّعِ وَالإِسْتِقْرَاءِ كَحَصْرِ أَبْوَابِ الثُّلَاثِيِّ الْمُجَرَّدِ فِيْ السِّتَّةِ.

۴ وَجَعْلِيٌّ، إِنْ حَصَلَ مِنْ مُلَاحَظَةِ التَّمَايُزِ الَّتِيْ إِعْتَبَرَهَا الْقَاسِمُ.[1]

یعنی حصر کے معنی لغت میں روکنے کے ہیں یہی وجہ ہے کہ قلعہ کو بھی حصار کہا جاتا ہے، کیوں کہ وہ دشمن کو غالب ہونے سے روکنے والا ہے۔ اصطلاح میں اس کی چار قسمیں ہیں: ① عقلی ② قطعی ③ استقرائی ④ جعلی۔

۱ حصرِ عقلی اس کو کہتے ہیں جس حصر کا یقین وجزم اقسام کے ملاحظہ اور ملانے سے حاصل ہو اور دوسری کسی چیز کی اعانت کا بالکل دخل نہ ہو، جیسے شئی کا موجود اور معدوم کے اندر منحصر ہونا ظاہر ہے۔

۲ حصرِ قطعی اسے کہتے ہیں جس میں حصر کا یقین وجزم ایسی دلیل سے حاصل ہو جو ایک اور قسم کے امتناع پر دلالت کرتی ہے جیسے شئی کا واجب، ممکن اور ممتنع کے اندر منحصر ہونا۔ عقل اس کے غیر کو جائز قرار دیتی ہے اور دلیل اس کو باطل کرتی ہے کیوں کہ اس وقت اجتماع نقیضین لازم آئے گا اور یہ باطل ہے۔

۳ حصرِ استقرائی اسے کہتے ہیں جو بطریقِ تتبع وتلاش سے حاصل ہو، جیسے ثلاثی مجرد کا چھ بابوں میں منحصر ہونا۔

۴ حصرِ جعلی اسے کہتے ہیں جس میں حصر کا یقین و جزمِ محض اس تمایز کی وجہ سے حاصل ہو جس کا قاسم نے اس قسم کے اندر اعتبار کیا ہے جیسے جملہ کا اسمیہ اور فعلیہ میں منحصر ہونا۔

[1] كذا فى سوال باسولى ص،٤

اقسامِ استعارہ

استعارہ کہتے ہیں جس میں دالْ عَلَى التَّشْبِيْه موجود نہ ہو جیسے "زَيْدٌ اَسَدٌ فِي الشَّجَاعَةِ" یا بالفاظِ دیگر لفظ سے غیر موضوع لہ مراد لینے اور موضوع لہ کے عدمِ ارادہ پر قرینہ ہو جیسے: اِذَا الْمَنِيَّةُ اَنْشَبَتْ اَظْفَارَهَا۔ اور تشبیہ وہ ہے جس میں دَالْ عَلَى التَّشْبِيْه موجود ہو جیسے "زَيْدٌ كَالْأَسَدِ فِي الشُّجَاعَةِ"۔ یہاں دَالْ عَلَى التَّشْبِيْه حرفِ کاف موجود ہے۔

پھر ارکانِ استعارہ چار ہیں: (۱) مستعار منہ (۲) مستعار لہ (۳) لفظ مستعار (۴) ملائماتِ مستعار لہ ومنہ۔

پھر مستعار منہ کے اعتبار سے استعارہ کی دو قسمیں ہیں: مستعار منہ مذکور ہوگا یا نہ ہوگا۔ اگر مذکور نہ ہو تو اسے مکنیہ، یعنی کنایہ کہتے ہیں جیسے "اِلْتَحَقَ بِهٖ مَخَالِبُ الْمَوْتِ" اس میں "مستعار منه" غیر مذکور ہے اور وہ "حیوانِ مفترس" ہے اور اگر "مستعار منه" مذکور ہو تو اس کو مصرّحہ یعنی تصریحیّہ کہتے ہیں جیسے "رَأَيْتُ اَسَدًا يُصَلِّيْ فِي الْمَسْجِدِ" یہاں "اَسَدٌ" مستعار منه مذکور ہے۔

پھر "مُسْتَعَارُ لَهٗ" کے اعتبار سے اس کی دو قسمیں ہیں: مستعار له نفس الامری ہوگا یا نہ ہوگا۔ اگر نفس الامری ہو تو اس کو تحقیقیَّہ کہتے ہیں جیسے "رَأَيْتُ زَيْدًا يُخَالِبُ النَّاسَ" اور یہاں زید مستعار لہ ہے اور نفس الامری مذکور ہے اور اگر نفس الامری مذکور نہ ہو تو اس کو تخییلیہَّ کہتے ہیں جیسے رَأَيْتُ اَسَدًا يُخَوِّفُ النَّاسَ اس میں مستعار لہ انسان ہے جو غیر مذکور اور غیر نفس الامری ہے۔

پھر لفظِ مستعار کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں: لفظ مستعار اگر اسم جامد اور مصادر میں سے ہو تو اس کو اصلیہ کہتے ہیں اور اگر لفظ مستعار مشتقات اور حروف میں سے ہو تو اس کو تبعیہَ کہتے ہیں اوّل کی مثال "رَأَيْتُ أَسَدًا يُصَلِّيْ فِي الْمَسْجِدِ" اس

میں لفظِ مستعار، اسد، اسمِ جامد ہے۔ اور ثانی کی مثال "رَأَیْتُ اَسَدًا یُخَالِبُ" اس میں یُخالب مستعار ہے اور وہ مشتق ہے۔

پھر ملائماتِ مستعارلہٗ ومنہ کے اعتبار سے تین قسمیں ہیں: ملائمات مذکور ہوں گے یا نہیں۔ اگر کسی کے ملائمات مذکور نہ ہوں تو اس کو مطلقہ...... بالفاظ دیگر اطلاقیہ کہتے ہیں اور اگر ملائمات مذکور ہوں تو دو حال سے خالی نہیں ملائمِ مستعار منہ مذکور ہوگا یا ملائمِ مستعارلہ مذکور ہوگا اور اگر ملائمِ مستعار منہ مذکور ہو تو اس کو مرشحہ...... اور بالفاظ دیگر ترشیحیہ کہتے ہیں اور اگر ملائمِ مستعارلہ مذکور ہو تو اس کو مجردہ..... بالفاظ دیگر تجریدیہ کہتے ہیں۔ مرشحہ کی مثال "اِلْتَحَقَ بِهٖ مَخَالِبُ الْمَوْتِ" اس میں مخالب ملائمِ مستعار منہ ہے۔ مجردہ کی مثال "رَأَیْتُ اَسَدًا یُصَلِّیْ فِی الْمَسْجِدِ" اس میں یُصَلِّیْ ملائمِ مستعارلہ ہے۔

اب کل اقسامِ استعارہ نو ہوئیں۔ ① مصرّحہ ② مکنیّہ ③ اصلیّہ ④ تبعیّہ ⑤ تحقیقیّہ ⑥ تخییلیّہ ⑦ ترشیحیہ ⑧ مطلقہ ⑨ مجردہ۔[1]

نسبتِ خبریہ کی اقسام

نسبت کے اعتبار سے خبر کی چھ قسمیں ہیں۔ یقین۔ ظن۔ شک۔ جہلِ مرکب۔ تقلید۔ وہم۔

❶ یقین اس اعتقادِ جازم کو کہتے ہیں جو کسی مشکک کی تشکیک سے زائل نہ ہونے کے ساتھ ساتھ واقعہ کے مطابق ہو۔

❷ جہلِ مرکب اس اعتقادِ جازم کو کہتے ہیں جو کسی مشکک کی تشکیک سے زائل نہ ہو لیکن وہ اعتقادِ جازم واقع کے مطابق نہ ہو۔

❸ تقلید اس اعتقاد کو کہا جاتا ہے جو مشکک کی تشکیک سے زائل ہوسکتا ہے۔

---

[1] خذ هذا وَاحْفَظْهُمْ بِالْاَمْثِلَة ولا تكن من الغافلين

④ ظن اس نسبت کے اعتقاد کو کہتے ہیں جس میں جانبِ خلاف کا جواز رہتا ہے۔
⑤ شک اس نسبت کو کہتے ہیں جس میں جانبِ خلاف کا گمان برابر درجہ کا ہوتا ہے یعنی نسبت کی دونوں جانب برابر ہوتی ہیں۔
⑥ وہم اس نسبت کو کہتے ہیں جس میں جانبِ موافق کا گمان مرجوح یعنی کم اور جانبِ خلاف کا گمان راجح یعنی زیادہ ہو۔

اَلْمَفْهُوْمُ يُقْصَدُ عَلٰى وَجْهِ الْحَصْرِ۔ نسبت خبریہ کی دو حالت ہیں جانبِ مخالف موجود رہے گی یا نہ ہوگی۔ اگر رہے گی تو دو حالت ہیں یا تو دونوں جانب برابر ہوں گی یا نہیں۔ اگر برابر ہوں گی تو وہ شک ہے اگر نہ ہوں گی تو دو حال ہیں یا تو ایک جانب راجح ہوگی یا مرجوح ہوگی۔ اگر راجح ہو تو ظن ہے اگر مرجوح ہو تو وہم ہے اگر جانبِ مخالف کا وجود نہ ہو تو دو حالت ہیں یا تو وہ نسبت کسی مشکک کی تشکیک سے زائل ہوگی یا نہ ہوگی۔ اگر ہوگی تو وہ تقلید ہے اگر نہ ہوگی تو دو حالت ہیں یا تو وہ نفس الامر کے مطابق ہوگی یا نہ ہوگی۔ اگر ہوگی تو وہ یقین ہے اگر نہ ہوگی تو وہ جہلِ مرکب ہے۔

اقسامِ شعر

شعر کی چند قسمیں ہیں۔ ① مصرع ② بیت ③ فرد ④ قطعہ ⑤ رباعی ⑥ مثنوی ⑦ غزل ⑧ قصیدہ۔ پھر ان کے باہمی فرق کو اس طرح بیان کیا جاتا ہے کہ شعر متکلم کا وہ کلام جو شعر کے ارادہ سے علمِ عروض کی بحور میں سے کسی بحر پر ہو (بحر علمِ عروض کی اصطلاح میں اوزان کا نام ہے) اگر کوئی کلام علمِ عروض کی کسی بحر پر نہ ہو یا ہو لیکن متکلم اس کا قصد نہ کرے تو وہ اصطلاح میں شعر نہیں ہے۔ شعر

قابلیت داد حق راشرط نیست
بل کہ شرط قابلیت داد ہست

پس معلوم ہوا کہ شعر کے لئے دو شرائط ہیں۔

1. بحر کے وزن پر ہونا۔
2. بحر کا قصد کرنا۔

اگر قافیہ والا ایک جزء ہو اور اس کے ساتھ دوسرا جزء نہ ہو تو اسے مصرع کہتے ہیں جیسے ''دہد نطفہ را صوت چو پری''۔ اگر دو جزء قافیہ والے ہو تو اسے بیت کہتے ہیں۔

پس اگر بیت اکیلا ہو تو اسے فرد کہتے ہیں جیسے ؎

کرم بیں ولطف خداوندگار
گنہ بندہ کردست واوشرمسار

اگر ایک بیت کے ساتھ دوسرا بیت ملا ہوا ہو پس اگر پہلے بیت کے دونوں مصرع اور دوسرے بیت کا فقط آخری مصرع ایک ہی وزن پر ہو تو اُسے رباعی کہتے ہیں جیسے ؎

ای خاصۂ خاصان رُسل وقت دُعا ہے
امت پہ تری آکے عجب وقت پڑا ہے
جو دین بڑی شان سے نکلا تھا وطن سے
پردیس میں وہ آج غریب الغرباء ہے

اگر دو یا چند بیتوں کے صرف آخری مصرعوں کے اوزان ایک ہی ہوں تو اسے قطعہ کہتے ہیں ؎

اے کریمے کہ ازخزانۂ غیب
گبرو ترسا وظیفہ خورداری
دوستاں راکجا کنی محروم
توکہ بادشمناں نظر داری

اور قطعہ دو عدد سے کم نہیں ہوتا اور زیادہ کی کوئی حد متعین نہیں اور اگر چند بیتوں کا اوّل مصرع اور آخری مصرع دونوں ایک ہی وزن پر ہو تو اسے مثنوی کہتے ہیں جیسے مثنوی ؎

این امانت چند روزہ نزد ماست
درحقیقت فاعل ہر شئی خداست
این سپہادر نظر ماپر دہ است
درحقیقت فاعل ہر شئی خدا ست

اور مثنوی کے اندر اگر خد اور خال اور زلف کا وصف بھی موجود ہو تو اسے غزل کہتے ہیں (مذکورہ تینوں الفاظ علمِ عروض کی ایک خاص اصطلاح کا نام ہے)

اگر غزل کے اندر کسی کی مدح یا ذم یا وعظ یا حکایت وغیرہ موجود تو اسے قصیدہ کہتے ہیں اور قصیدہ کے اندر کم از کم پندرہ اور زیادہ سے زیادہ اسّی تک اشعار ہوتے ہیں اور بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ غزل کے اندر تین سے کم اور پچّیس سے زیادہ اشعار نہیں ہوتے اور قصیدہ کے اندر اشعار کی تعداد پچّیس سے کم اور ایک سو اسی سے زائد نہیں ہوتی ہے۔[1]

اقسامِ قصد

قصد کی پانچ قسمیں ہیں۔ ہاجس۔ خاطر۔ حدیث النفس۔ وہم۔ عزم۔

❶ ہاجس ...... وہ قصد ہے جو شئی کے قلب کے اندر ابتداءً واقع ہوتے ہی گزر جائے اور ارتکاب کا نام بھی وہاں نہ ہو۔

❷ خاطر ...... وہ خیال ہے جو ابتداءً دل میں واقع ہو کر گھومتا رہے لیکن فعل وعدمِ فعل کی کوئی بات پیدا نہیں ہوئی۔

[1] حاشیہ مثنوی دلپذیر ص۳ نقلاً عن رسالۃ عبدالواسع

③ حدیث النفس...... وہ قصد ہے جو خیال کی بناء پر کرنے نہ کرنے کی بات کو پیدا کردے لیکن نفس نے کسی ایک جانب کو ترجیح نہیں دی۔ نیز مخفی نہ رہے کہ تینوں اگر شر سے متعلق ہوں تو عقاب نہیں اور اگر خیر سے متعلق ہوں تو ثواب نہیں جب تک کام نہ کرے۔

④ وہم وہ قصد ہے جس میں فعل وعدمِ فعل کی بات کو پیدا کر کے جانبِ فعل کو ترجیح تو دے دی لیکن وہ ترجیح قوی نہیں بل کہ وہم کی طرح مرجوح ہے۔ یہ اگر شر سے تعلق ہو تو عقاب نہیں اور اگر خیر سے تعلق ہو ثواب ہے۔

⑤ عزم وہ قصد ہے جس میں ایک جانب ترجیح دی وہ ترجیح قوی ہو کر جزمِ مصمم تک پہنچا دے حتیٰ کہ اس کے ترک پر قادر نہیں۔ اگر خیر کے ساتھ اس کا تعلق ہو تو ثواب ہے اگر شر کے ساتھ تعلق ہو تو عقاب ہے۔ ونعم ماقیل فی ھٰذا ؎

مَرَاتِبُ الْقَصْدِ خَمْسٌ هَاجِسٌ ذَكَرُوا
وَخَاطِرٌ فَحَدِيْثُ النَّفْسِ فَاسْتَمِعَا يَلِيْهِ
وَهَمٌّ وَعَزْمٌ كُلُّهَا رُفِعَتْ
سِوَى الْأَخِيْرِ فَفِيْهِ الْأَخْذُ قَدْ وَقَعَا

اقسامِ قتل

قتل کی پانچ قسمیں ہیں۔ عمد۔ شبہ عمد۔ خطا۔ قائم مقام خطا۔ قتلِ سبب۔

① قتلِ عمد ایسا قتل ہے کہ قاتل اپنے مقتول کو مار ڈالنے کے ارادہ سے اس پر ہتھیار یا وہ چیز استعمال کرے جو ہتھیار کے مانند ایک عضو کو دوسرے عضو سے الگ کردیتی ہے۔ اس میں قاتل گناہ گار ہوتا ہے اور قصاص بھی واجب ہے اور حرمانِ میراث بھی ہے۔

② قتلِ شبہ عمد ایسا قتل ہے کہ جس میں مقتول کو مار ڈالنے کی نیت ہو مگر اس پر

ہتھیار یا مثل ہتھیار استعمال نہ کرے مثلاً ایسی چیز سے مار ڈالا ہو جس سے غالباً مقتول ہلاک ہوجاتا ہے جیسا کہ بڑا پتھر ہے، بڑی لاٹھی ہے یا غالباً ہلاک نہ ہو۔ اس قتل کا حکم یہ ہے کہ قاتل گناہ گار ہوگا۔ کفارہ ودیتِ مغلّظہ واجب ہوگی اور حرمانِ میراث بھی ہوگا۔

③ قتل خطا ایسا قتل ہے کہ قاتل نے مقتول کو خطاءً قتل کیا ہے پھر قتلِ خطاء کی دو قسمیں ہیں۔ خطاء ارادی۔ خطاء فعلی۔ خطاء ارادی یہ ہے کہ قاتل کسی شخص پر تیر مارے کہ وہ شکار ہے یا حربی سمجھ کر قتل کر ڈالا بعد میں ظاہر ہوا کہ یہ مقتول مسلمان ہے۔

خطاء فعلی یہ ہے کہ نشانہ پر تیر مارا اور وہ کسی انسان کو جا لگے اور وہ مرجائے۔ اس قتل کا حکم یہ ہے کہ کفارہ ودیت عاقلہ پر واجب ہے اور حرمانِ میراث بھی ہے۔

④ قتل قائم مقام خطاء وہ قتل ہے کہ کسی نے حالتِ نیند میں کسی کو پکڑ کر مار ڈالا یا بحالتِ نیند گلا گھونٹا۔ وہ مرگیا۔ اس کا حکم بعینہٖ قتلِ خطاء کا حکم ہے۔

⑤ قتلِ سبب وہ قتل ہے جو مقتول کے قتل کا سبب ہو مثلاً کسی نے اپنی زمین میں کنواں کھودا اس میں کوئی گر کر مرگیا۔ یہ اس کے قتل کا سبب ہوا۔ اس کا حکم یہ ہے کہ قاتل پر نہ قصاص واجب ہے نہ کفارہ اور نہ مانعِ ارث ہے۔ بقیہ سب موانعِ ارث ہیں۔[1]

اقسامِ یمین

اصطلاحِ فقہ میں یمین کی چار قسمیں ہیں ① یمینِ حق ② یمینِ غموس ③ یمینِ لغو ④ یمین منعقدہ۔ پھر باہمی فرق وتعریف اِس طرح معروف ومشہور ہے۔

① یمینِ حق۔ اگر کسی گزشتہ واقعہ پر جان بوجھ کر سچائی میں کسی ضرورت کی بناء پر

---

[1] شرح الوقایہ: ٩٤/٤

قسم کھائی تو اسے اصطلاحِ فقہاء میں یمینِ حق کہتے ہیں۔ کیوں کہ حق کے معنی ہیں ایسی سچائی جو واقعہ کے مطابق ہوتی ہے۔ یہ یمینِ حق بھی واقعہ کے مطابق ہے۔

❷ یمینِ غموس اگر گزشتہ واقعہ پر جان بوجھ کر جھوٹی قسم کھائے اس کو اصطلاحِ فقہاء میں یمینِ غموس کہتے ہیں۔ مثلاً ایک شخص نے کوئی کام کرلیا ہے اور وہ جانتا ہے کہ اس نے یہ کام کیا ہے اور پھر جان بوجھ کر قسم کھالے کہ اس نے یہ کام نہیں کیا۔ یہ جھوٹی قسم، سخت گناہ کبیرہ اور موجبِ وبالِ دنیا وآخرت ہے مگر اس پر کوئی کفارہ واجب نہیں ہوتا۔ توبہ واستغفار لازم ہے۔ اسے یمینِ غموس کہنے کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ غموس کے معنی ڈبودینے والا ہے یہ قسم انسان کو دنیا میں گناہ اور آخرت میں دوزخ کی آگ میں ڈبودینے والی ہے۔

❸ یمینِ لغو۔ اگر کسی گزشتہ واقعہ پر اپنے نزدیک سچّا سمجھ کر قسم کھائے اور واقع میں وہ غلط ہو مثلاً کسی کے ذریعہ سے معلوم ہوا کہ فلاں شخص آگیا ہے اس پر اعتماد کرکے اس نے قسم کھالی کہ وہ آگیا ہے پھر معلوم ہوا کہ یہ واقعہ کے خلاف ہے۔ اس کو یمینِ لغو کہتے ہیں۔ اسی طرح بلاقصد زبان سے لفظِ قسم نکل جائے تو اس کو بھی یمینِ لغو کہاجاتا ہے۔ اسے یمینِ لغو کہنے کی وجہ یہ ہے کہ لغو کے معنی ہیں بے کار۔ اس یمین کے ذریعہ نہ دنیا میں گناہ، نہ کفارہ اور نہ آخرت میں عذاب ہوتا ہے۔ گویا یہ قسم جھوٹ ہونے کے باوجود اثر اور نتیجہ مرتب کرنے میں بے کار اور لغو ہے۔ اس کا حکم یہ ہے...... نہ اس پر کفارہ ہے......، نہ گناہ اور...... نہ ہی آخرت میں مواخذہ ہے۔

❹ یمینِ منعقدہ۔ اگر آئندہ زمانے میں کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کی قسم کھائے تو اسے یمینِ منعقدہ کہاجاتا ہے۔ اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ عقد، عقود کے ایک معنی وعدہ کرنے کے ہیں گویا صاحبِ یمین نے قسم کے ذریعہ اس کام پر وعدہ کیا ہے۔ اس کا حکم یہ ہے...... کہ اس قسم کو توڑنے کی صورت میں کفارہ واجب ہوتا ہے

اور بعض صورتوں میں اس پر گناہ بھی ہوتا ہے اور بعض صورتوں میں نہیں ہوتا۔[1]

وجہِ حصر یہ ہے کہ قسم کی دو حالتیں ہیں کہ گزشتہ زمانہ کے ساتھ متعلق ہوگی یا آئندہ زمانہ کے ساتھ، صورتِ ثانیہ یمینِ منعقدہ ہے۔ اوّل دو حالت سے خالی نہیں۔ واقعہ کے مطابق ہوگی یا نہیں، صورتِ اُولیٰ یمینِ صدق اور حق ہے۔ صورتِ ثانیہ دو حالت سے خالی نہیں۔ یا جان بوجھ کر ہوگی یا نہیں۔ اول یمینِ غموس اور ثانی یمینِ لغو ہے۔[2]

اصطلاحِ فقہ میں یمین کی تین اقسام ہیں۔ ① ایلاء ② یمینِ فور ③ یمینِ معلق۔ پھر پہلی قسم کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کوئی قسم کھالے کہ اپنی بیوی سے صحبت نہ کروں گا اس کی چار صوتیں ہیں۔

❶ کوئی مدت متعین نہ کرے۔

❷ چار مہینے کی مدت کی حد لگائے

❸ چار ماہ سے زیادہ مدت کی قید لگادے۔

❹ چار ماہ سے کم کی مدت کا نام لے۔ پس صورت اوّل ودوم وسوم کو شرع میں ایلاء کہتے ہیں اور اس کا حکم یہ ہے کہ اگر چار ماہ کے اندر اپنی قسم توڑ ڈالے اور بیوی کے پاس چلا جائے تو قسم کا کفارہ دے اور نکاح باقی رہے گا۔ اگر چار ماہ گزر گئے اور قسم نہ توڑی تو اس عورت پر طلاقِ بائن پڑگئی یعنی بلا نکاح رجوع کرنا درست نہیں...... البتہ اگر دونوں رضامندی سے پھر نکاح کرلیں تو درست ہے۔ حلالہ کی ضرورت نہ ہوگی اور چوتھی صورت کا حکم یہ ہے کہ اگر قسم توڑے تو کفارہ لازم ہوگا اور اگر قسم پوری کرلی جب بھی نکاح باقی ہے۔[3]

---

[1] والتفصیل فی کتب الفقہ

[2] ومعدن الحقائق، شرح کنز الدقائق دیکھیں.

[3] معارف القرآن: ۱/۵٤٦

اور یمینِ فور وہ قسم ہے جس کا وقوع فوری مدت سے متعلق ہے، کچھ دیر کے بعد واقع نہیں ہوگی، اگرچہ فی الحال کی قید ذکر نہ کرے۔ یمینِ معلق اس کے خلاف ہے کہ اس میں جس طرح شرط لگائی جائے ٹھیک اسی طریقہ سے ہونے پر حانث ہوگا۔ مثلاً ایک عورت نے گھر سے باہر جانے کا ارادہ کیا، مرد نے کہا: ابھی مت جاؤ! اگر تو گھر سے باہر نکلی تو تجھے طلاق ہے، عورت فوری طور سے باہر گئی تو طلاق پڑے گی۔ اگر فوری طور سے نہیں گئی کچھ دیر کے بعد گئی تو طلاق نہ پڑے گی۔ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا: جب کہ اس کی بیوی نے فوری طور پر گھر سے باہر جانے کا ارادہ نہیں کیا تھا کہ اگر تو اس گھر سے نکلے تو تجھے طلاق ہے، یہ یمینِ معلق ہے، جس وقت عورت گھر سے نکلے گی طلاق پڑ جائے گی چاہے فی الحال ہو یا کچھ دیر کے بعد ہو یا آخری عمر میں ہو۔[1]

اقسامِ احکام

اصطلاحِ شرع میں احکامِ الٰہی کی نو قسمیں ہیں: ① فرض ② واجب۔ ③ سنت ④ مستحب ⑤ حرام ⑥ مکروہِ تحریمی ⑦ مکروہِ تنزیہی ⑧ مباح ⑨ حلال ⑩ اساءۃ ⑪ خلافِ اَولیٰ ⑫ بدعت ⑬ عقیدہ۔

❶ فرض اسے کہتے ہیں جو دلیلِ قطعی سے ثابت ہو، اس کا منکر کافر اور بلا عذر چھوڑنے والا فاسق اور عذاب کا مستحق ہے۔

فرض کی دو قسمیں ہیں:

فرضِ عین جس کا ادا کرنا ہر شخص پر ضروری ہے جیسے نماز پڑھنا۔ رمضان کا روزہ رکھنا۔

فرضِ کفایہ جو چند آدمیوں کے ادا کرنے سے سب کے ذمہ سے اتر جائے اور

[1] الدرالمختار، کتاب الأیمان والنذور: ۷۶۲/۳

اگر کوئی ادا نہ کرے تو سب کے سب گناہ گار ہوں گے جیسے نمازِ جنازہ وغیرہ۔

❷ واجب وہ ہے جس کا ادا کرنا لازم ہو اور دلیلِ ظنی سے ثابت ہو اس کا منکر کافر نہیں۔ مگر بلا عذر چھوڑنے والا فاسق اور مستحقِ عذاب ہے جیسے وتر۔ نمازِ عیدین۔

❸ سنتِ مؤکدہ وہ ہے جس کو حضور ﷺ نے ہمیشہ کیا ہو۔ صرف ایک یا دو مرتبہ چھوڑ دیا ہو اس کے ترک کرنے والے گناہ گار ہوں گے اور ایک سنتِ زائدہ ہے جس کو حضور ﷺ نے اکثر کیا ہو اور کبھی کبھی چھوڑ بھی دیا۔ ایسی سنت کو چھوڑنا گناہ نہیں اور ادا کرنے میں بہت ثواب ہے جیسا کہ عصر کی سنت۔

❹ مستحب یا نفل وہ ہے جس کو کرنے میں ثواب ہو نہ کرنے میں کچھ گناہ نہ ہو جیسے وضو میں زبان سے نیت کے الفاظ کہنا۔

❺ حرام اسے کہتے ہیں جس کی ممانعت دلیلِ قطعی سے ثابت ہو اس کا منکر کافر ہے اور بلا عذر کرنے والا فاسق اور علانیہ طور پر کرنے والا فاجر اور وعید اور عذاب کا مستحق ہے جیسے زنا کرنا۔ شراب پینا۔ سود کھانا وغیرہ۔

❻ مکروہِ تحریمی وہ ہے جس کی ممانعت دلیلِ ظنی سے ثابت ہو اس کا منکر کافر نہیں مگر بلا عذر کرنے والا گناہ گار اور مستحقِ عذاب ہے جیسے مرد کا سونا استعمال کرنا۔

❼ مکروہ تنزیہی وہ ہے جس کے نہ کرنے میں ثواب ہے اور کرنے میں عذاب تو نہیں مگر ایک قسم کی بُرائی ہے۔ مکروہ تحریمی اور تنزیہی میں یہ بھی فرق بیان کیا جاتا ہے کہ اوّل کو ناجائز بھی کہا جاتا ہے اور ثانی کو ناجائز نہیں کہا جاسکتا بل کہ خلافِ اَولیٰ کہا جاسکتا ہے۔

❽ مباح وہ ہے جس کو کرنے میں ثواب نہ ہو اور نہ کرنے میں عذاب نہ ہو بل کہ کرنا نہ کرنا برابر ہے۔

❾ حلال اس کام کو کہتے ہیں جس کو کرنے کے لئے شریعت نے رخصت دی ہو جیسے بقدرِ ضرورت کھانا کھانا۔ کپڑا پہننا اور گھر بنانا۔ اس کا حکم یہ ہے کہ کرنے میں

کوئی حرج نہیں اور نہ کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ بلا تاویل، حلال کو حرام اور حرام کو حلال کہنے والا کافر ہے۔

۱۰ اساءۃ وہ ہے جس کا کرنا برا ہے اور کبھی کبھار کرنے والا مستحقِ عذاب نہ ہو اور دائمی طور پر کرنے والا مستحقِ عذاب ہو۔

۱۱ خلافِ اولیٰ وہ ہے جسے نہ کرنا بہتر ہے اور کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

۱۲ بدعت ہر ایسی بات کو کہتے ہیں جس کی شریعت میں کوئی اصل نہ ہو اور اس کو دین کی بات اور ثواب سمجھ کر کرنا بدعت اور بہت بڑا گناہ ہے۔

۱۳ عقیدہ، انسان کے دل میں پکے طور سے خیال جم جانے کا نام عقیدہ ہے۔[۱]

علت، سبب، شرط، رکن، علامت

علت: مؤثر فی الشئی کو علت کہتے ہیں یعنی وہ چیز جو دوسری چیز کو موجود کرے مثلاً صلوٰۃ کے لئے اَقِیْمُو الصَّلٰوۃ الآیۃ صیغۂ امر کا خطاب ہے۔ یہ وجوبِ صلوٰۃ کیلئے علت ہے۔ نیز یہ (علت) نماز کی اندرونی چیز نہیں بل کہ ایک علیحدہ چیز ہے۔

سبب: مُفْضِیْ اِلَی الشَّیْءِ کو سبب کہتے ہیں یعنی ہر وہ چیز جو دوسرے کے وجود کا بالواسطہ ذریعہ ہو یعنی اس کا پایا جانا دوسری چیز کے پائے جانے کے لئے ضروری نہ ہو بل کہ درمیان میں اور بھی واسطہ ہو جیسے وجودِ صلوۃ کے لئے وقت سبب ہے۔ ظاہر ہے کہ وقت کے وجود سے نماز کا وجود ضروری نہیں بل کہ وجودِ صلوٰۃ کے لئے اور واسطہ کی ضرورت ہے۔ مثلاً وضو۔ طہارتِ ثیاب وغیرہ۔ البتہ شرائطِ نماز پائی جانے کے بعد وقت کے بغیر نماز کا وجود نہیں ہوسکتا ہے لہٰذا سبب (وقت) وجودِ نماز کا ذریعہ بنا ہے۔

شرط: موقوف فِی الشَّیْءِ۔ یا یہ کہ بلفظِ دیگر مزیل المانع کو شرط کہتے ہیں۔ یعنی ہر

[۱] ماخوذ از کنز المسائل: ۲۲/۱

وہ چیز جس کے پائے جانے پر دوسری چیز کا پایا جانا موقوف ہو اور وہ اس دوسری چیز کا جزء نہ ہو مثلاً وضو کہ نماز کی صحت اس پر موقوف ہے۔ مگر وضو نماز کا جزء نہیں ہے یا صحتِ نماز کے لئے وجودِ حدث مانع ہے لہٰذا صحتِ نماز کے لئے وجودِ شرط مُزیل للحدث مثلاً وضو وغسل پایا جانا ضروری ہے۔

رکن: جُزْءُ الْحَقِیْقَةِ فِی الشَّیْءِ کو رکن کہتے ہیں۔ یعنی ہر وہ چیز جو کسی ذات کا جزء بنی ہو مثلاً رکوع کہ وہ نماز کا رکن ہے۔ چناں چہ رکوع نماز کے اندر داخل ہے اور یہ بات تو ظاہر ہے کہ رکوع جیسے اجزاء مثلاً قیام، سجود وغیرہ سے مل کر نماز کی ذات مرتب ہوئی ہے۔

علامت: دَالٌ عَلَی الشَّیْءِ کو علامت کہتے ہیں۔ یعنی وہ چیز جو دوسری چیز کی حقیقت سے خارج بھی ہو اور دوسری چیز کا وجود بھی اس پر موقوف نہ ہو البتہ باہمی ایسا تعلق ہو کہ اس کے ذریعہ وہ معلوم کرلیا جاسکے۔ مثلاً اذان۔ نماز کی علامت ہے ظاہر ہے کہ اذان نہ نماز کی حقیقت میں داخل ہے نہ وجودِ صلوٰۃ اس پر موقوف ہے البتہ اس کے ذریعہ یہ معلوم کیا جارہا ہے کہ صَلوٰۃ مَعَ الْجَمَاعَةِ قائم کی جارہی ہے۔ الغرض ہر شئی کے اندر یہ پانچ چیزیں ہوتی ہیں جیسے فرض روزہ کے لئے علت، خطاب اللہ ہے...... اور وقت (رمضان کا مہینہ) سبب ہے۔

شرائط: صحت۔ مقیم۔ طہارت عن الحیض والنفاس وغیرہ ہے۔

رکن: اکل وشرب اور جماع وغیرہ سے رکے رہنا ہے۔ سحری کھانا علامت ہے۔

حصر کے طریقے پر مفہوم کا بیان

جب ایک چیز دوسری چیز کے ساتھ متعلق ہو۔ اب اس کی دو صورتیں ہیں یا تو یہ شئی اس دوسری شئی کی حقیقت میں داخل ہوگی یا خارج۔ داخل ہونے کی صورت میں رکن ہوگی۔ خارج ہونے کی صورت میں دو صورتیں ہیں۔ یہ اسی دوسری چیز کے

وجود (ذات) میں مؤثر ہوگی یا نہیں۔ اگر ہے تو وہ علت ہوگی اگر نہیں تو دوصورتیں ہیں۔ وہ شئی ثانی کے وجود کے لئے ذریعہ ہوگی یا نہیں۔ ثانی علامت ہے۔ اول کی دوصورتیں ہیں کہ وہ ذریعہ دوسری شئی کے وجود کے لئے موقوف علیہ ہوگا یا نہیں۔ اگر ہے تو وہ شرط ہے اگر نہیں تو وہ سبب ہے۔[1]

اقسامِ نکاح

کتب فقہ میں تلاش وطلب کے بعد نکاح کی گیارہ قسمیں پائی جاتی ہیں۔ (۱) نکاحِ اصلی (۲) نکاحِ وکیلی (۳) نکاحِ فضولی (۴) نکاحِ موقوف (۵) نکاحِ باطل (۶) نکاحِ فاسد (۷) نکاحِ متعہ (۸) نکاحِ موقت (۹) نکاحِ شغار (۱۰) نکاحِ معلق (۱۱) نکاحِ نہاریّہ۔

(۱) نکاحِ اصلی۔ اگر مرد اور عورت دونوں اپنا نکاح دو گواہوں کے سامنے خود کریں اس طرح کہ ایک نے کہا کہ میں نے اپنا نکاح تیرے ساتھ کیا۔ دوسرا کہے میں نے قبول کیا تو اسے فقہائے کرام کی اصطلاح میں نکاحِ اصلی کہتے ہیں۔

(۲) نکاحِ وکیلی۔ اگر کسی نے اپنا نکاح خود نہیں کیا بل کہ کسی سے کہہ دیا کہ تم میرا نکاح کسی سے کر دو یا یوں کہا کہ میرا نکاح فلاں سے کر دو تو اس نے دو گواہوں کے سامنے نکاح کر دیا تو اُسے فقہائے کرام کی اصطلاح میں نکاحِ وکیلی کہتے ہیں۔ پھر نکاحِ اصلی اور نکاحِ وکیلی کے درمیان ایک فرق یہ بھی ہے کہ نکاحِ اصلی میں شرط ہے کہ ایجاب وقبول دونوں کے الفاظ گواہ سنیں اور وکیلی میں صرف ایجاب کا لفظ سننا کافی ہے۔

(۳) نکاحِ فضولی۔ اگر کسی نے اپنا نکاح خود نہیں کیا اور کسی کو وکیل بھی نہیں بنایا بل کہ ایک شخص نے بلا حکم، بذاتِ خود کسی عورت کا کسی شخص سے نکاح کرا دیا اور جب

[1] كذا كتبه محمد ميان دهلوى رحمه الله تعالىٰ فى حاشية نور الايضاح

اس شخص کے پاس نکاح کی خبر پہنچی تو زبانی اجازت دے دی یا کچھ زیور یا مہر وغیرہ اس عورت کے پاس بھیج دیا پس جب یہ چیزیں اس عورت کے پاس پہنچ گئی ہیں تو نکاح منعقد ہوگیا اسے فقہائے کرام کی اصطلاح میں نکاحِ فضولی کہتے ہیں۔

④ نکاحِ موقوف۔ اس میں نکاح کے صحیح ہونے اور نہ ہونے کا دارومدار غیروں کی اجازت پر ہے تو اسے فقہاء کرام کی اصطلاح میں نکاح موقوف کہتے ہیں مثلاً ایک ولی کے حق دار ہوتے ہوئے دوسرے ولی نے نابالغ کا نکاح کردیا جیسے حق تو باپ کا تھا۔ لیکن دادا نے نکاح کر دیا اور باپ سے بالکل رائے نہیں لی تو وہ نکاح باپ کی اجازت پر موقوف رہے گا۔ اسی طرح نابالغ لڑکا یا لڑکی نے بغیر اجازتِ ولی اپنا نکاح کرلیا یا کسی اور نے کردیا تو یہ نکاح ولی کی اجازت پر موقوف ہوگا۔

⑤ نکاحِ باطل۔ جو نکاح ذاتاً اور وصفاً دونوں طرح غیر مشروع ہو یعنی اس کا وجود وعدم دونوں یکساں ہیں۔ مثلاً محرمات سے نکاح کرنا۔ تو اس جیسے نکاح کو فقہائے کرام کی اصطلاح میں نکاحِ باطل کہتے ہیں۔

⑥ نکاحِ فاسد۔ جو نکاح ذاتاً مشروع ہو وصفاً غیر مشروع ہو یعنی عقدِ نکاح کی شرائط میں سے کوئی شرط فوت ہوگئی ہو مثلاً بغیر گواہوں کے نکاح کرنا تو اس جیسے نکاح کو فقہائے کرام کی اصطلاح میں نکاحِ فاسد کہتے ہیں۔ پھر دونوں کے احکام میں کئی وجوہ سے فرق ہے۔ ① کہ نکاحِ فاسد میں نسب ثابت ہوگا اور باطل میں نسب ثابت نہیں ہوگا۔ ② نکاحِ فاسد میں عدت واجب ہوتی ہے اور باطل میں نہیں۔ ③ اگر نکاحِ فاسد میں وطی کرے تو حد واجب نہیں ہوتی ہے اور باطل میں جان بوجھ کر وطی کرے تو زنا ثابت ہوکر حد واجب ہوجاتی ہے۔

⑦ نکاحِ متعہ۔ اگر کوئی شخص کسی عورت سے کہے کہ میں تجھ سے اتنی مدت تک اتنے مال کے بدلہ نفع اٹھاؤں گا تو اُسے فقہائے کرام کی اصطلاح میں نکاحِ متعہ کہتے ہیں۔

⑧ نکاحِ موقت۔ اگر کوئی شخص کسی عورت سے دو گواہوں کی موجودگی میں ایک

مدت محدود کے لئے نکاح کرے تو اسے فقہائے کرام کی اصطلاح میں نکاحِ موقت کہتے ہیں۔ پھر نکاحِ موقت اور نکاحِ متعہ میں دو طرح سے فرق بیان کیا جاتا ہے (۱) نکاحِ موقت میں لفظِ تزوُّج مذکور ہوتا ہے۔ متعہ میں نہیں (۲) موقت میں شہادتِ شاہدین ہوتی ہے متعہ میں نہیں۔

(۹) نکاحِ شغار۔ اگر کسی نے اپنی بیٹی وغیرہ کو اس شرط پر دوسرے کے نکاح میں دیا کہ وہ دوسرا شخص اپنی بیٹی وغیرہ سے اس کا نکاح کرادے ہر ایک کی ملکِ بضع دوسری کا مہر ہے تو اسے فقہائے کرام کی اصطلاح میں نکاحِ شغار کہتے ہیں۔

فَائِدَة: شغار ماخوذ ہے شغور سے اور شغور کے معنی ہیں رفع اور اخلاء یعنی خالی کرنا تو وجہ تسمیہ یہ ہوگی کہ یہ نکاح چوں کہ مہر سے خالی ہے اس وجہ سے اس نکاح کو نکاحِ شغار کہتے ہیں اور بعض کی رائے یہ ہے کہ شغار کے معنی ہیں بعد۔ اِس صورت میں وجہ تسمیہ یہ ہوگی کہ گویا زوجین مہر کی نفی کر کے حق سے دور ہوگئے ہیں اس وجہ سے اس کا نام نکاحِ شغار رکھا گیا ہے۔

(۱۰) نکاحِ معلق۔ کسی شرط کے ساتھ معلق کر کے نکاح کرنا مثلاً اگر کسی نے اپنی بیٹی سے کہا کہ اگر تم اس گھر میں داخل ہوگی تو میں تیرا فلاں مرد سے نکاح کر دوں گا اور فلاں مرد نے بھی کہا میں نے قبول کرلیا تو اس جیسے نکاح کو فقہائے کرام کی اصطلاح میں نکاحِ معلق کہتے ہیں۔

(۱۱) نکاحِ نہاریہ۔ اگر کوئی مرد کسی عورت سے اس شرط پر نکاح کرے کہ میں تیرے پاس دن ہی میں رہوں گا اور رات میں نہیں رہوں گا تو اس جیسے نکاح کو فقہائے کرام کی اصطلاح میں نکاحِ نہاریہ کہتے ہیں۔

فَائِدَة: نکاحِ موقت اور نکاحِ متعہ اور نکاحِ معلق شرعاً صحیح نہیں ہیں اور نکاحِ شغار اور نکاحِ نہاریہ شرعاً صحیح ہیں البتہ شرائط باطل ہیں۔[1]

---

[1] كمافي حاشية كنز: ص۹۹ نقلاً عن العيني وفتح القدير

خاتمہ علمی لطائف کا بیان

❶ ایک عجیب علمی لطیفہ بیان کیا گیا ہے کہ ایک مرتبہ ایک جلیل القدر بزرگ کوفہ میں تشریف لائے۔ لوگ ٹوٹ ٹوٹ کر جمع ہوگئے۔ آپ نے فرمایا کہ جو چاہو پوچھو۔ امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ مجلس میں حاضر تھے اور اس وقت نوعمر بچے تھے۔ آپ نے فرمایا کہ حضرت سلیمان عَلَیْہِ السَّلَام کی چیونٹی کے متعلق پوچھو کہ وہ نر تھی یا مادہ؟۔ لوگوں نے دریافت کیا۔ تو حضرت دم بخود رہ گئے۔ امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے فرمایا کہ مادہ تھی۔ سوال کیا گیا کہ آپ کو یہ کہاں سے معلوم ہوا؟

آپ نے فرمایا قول باری تعالیٰ ﴿قَالَتْ نَمْلَةٌ﴾[1] میں فعل کو مؤنث لایا گیا۔ اگر چیونٹی نر ہوتی تو "قَالَ نَمْلَةٌ" کہا جاتا۔ اس لئے کہ "نَمْلَةٌ" کا اطلاق بوجہ تانیثِ لفظی "حَمَامَةٌ وَشَاةٌ" کی طرح نر و مادہ دونوں پر ہوتا ہے۔ اگر کہیں نر یا مادہ مراد ہو تو علامت کے ساتھ فرق کیا جاتا ہے جیسے حمامة ذکر ...... حمامة اُنثٰی۔

آپ کا مقصود یہ ہے کہ تانیث کی دو قسمیں ہیں: لفظی و معنوی۔ تانیث لفظی میں فعل کے ساتھ فاعل میں علامت تانیث کے لحوق کا بالکل اعتبار نہیں ہوتا ہے اس لئے "طَلْحَة و حَمْزَة" علمِ مذکر ہونے کی حالت میں بھی 'قَامَتْ طَلْحَة و حَمْزَة' جائز نہیں، معلوم ہوا کہ "قَالَتْ نَمْلَةٌ" میں جب فعل کو مؤنث لایا گیا وہ تانیث معنوی کی وجہ سے ہے۔ بہرحال بزرگ اس مسئلہ کے بارے میں متحیر اور دم بخود رہ گئے۔[2]

---

[1] النمل: ١٨

[2] نفحة العرب، الفصل بين التانيث اللفظي والمعنوي: ٤٢

❷ اس قسم کا ایک عجیب لطیفہ جناب مولانا جمیل حسین رانگا بالوی مدظلہ نے اس طور پر بیان فرمایا ہے: ''جب حضرت امام اعظم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی خداداد غایت ذہانت وفطانت وذکاوۃ کی عالمگیر شہرت ایامِ صغر ہی میں ہونے لگی، تو اس سلسلہ میں عرب ملکوں سے علماءِ عظام کی ایک بڑی جماعت آپ کی آزمائش و دیدار کی غرض سے کوفہ تشریف لائے، اس وقت امام صاحب بالکل چھوٹے بچے تھے اور راستے میں بیٹھے ہوئے تھے۔ کہا گیا یہی وہ لڑکا ہے جو آپ کو مطلوب ہے تو وہ حضرات خوب متعجب اور حیران ہوگئے کہ اتنا چھوٹا سا لڑکا اس کی اتنی شہرتِ آفاق کیسے ہوگئی۔ آخرکار بطور آزمائش ''اَلسَّلَامٌ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللّٰهِ وَبَرَكَاتُهٗ'' میم میں تنوین دے کر سلام کیا (جو نحوی قاعدہ کے سراسر خلاف ہے) تاکہ جواب سے آپ کی علمی استعداد ومہارت کا اندازہ کیا جاسکے۔

آپ نے اس طرح سلام سنتے ہی خداداد ذہانت کی بدولت برجستہ یعنی فوری طور جواب دیا: ''وَعَلَيْكُمُ السَّلَامُ يَا جَامِعَ الْأَلِفِ وَاللَّامِ وَالتَّنْوِيْنِ'' یعنی الف، لام اور تنوین جمع کرکے (جو قاعدہ نحوی کے سراسر خلاف ہے) سلام دینے والے کو سلام ہے۔ اب حضرات سائلین نے آپ کا یہ جواب سن کر آپ کی علمی استعداد ومہارت کا اندازہ کرکے باہمی یہی فیصلہ کرلیا کہ اس کی آزمائش کے لئے یہی ایک جواب کافی وشافی ہے۔ پس اور چنداں ضرورت ہی نہیں۔ پھر واپس چلے گئے۔

اور آپ اتنی غایت ذہانت کا مالک کیوں نہ ہوتے جب کہ حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے آپ کے بارے میں پیشین گوئی فرمائی ہے۔ چناں چہ ذیل کی حدیث میں مذکور ہے امام احمد بن حنبل رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کی ایک حدیث روایت کی ہے: ''لَوْ كَانَ الْعِلْمُ بِالثُّرَيَّا، لَتَنَاوَلَهٗ أُنَاسٌ مِّنْ أَبْنَاءِ فَارِسَ''[1] کہ اگر علم ثریا

---

[1] مسند احمد، ۲۹۷/۲، رقم: ۷۸۹۰، روایۃ ابی ہریرۃ رضی اللّٰہ تعالیٰ عنہ

پر بھی ہوگا تو ابنائے فارس کے کچھ لوگ اس کو ضرور حاصل کرلیں گے۔ علامہ سیوطی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ فرماتے ہیں: ”امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی فضیلت ومنقبت میں اس حدیث کے ہوتے ہوئے کسی غیر معتمد حدیث کی ضرورت نہیں۔“ علامہ شامی صاحب فرماتے ہیں کہ ہمارے استاذ (امام سیوطی) کو یقین تھا کہ اس حدیث سے امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا مراد ہونا امرِ ظاہر اور بلاشبہ ہے۔ کیوں کہ اہل فارس میں علم کے اس درجہ کو کوئی نہیں پہنچا۔[1]“

❸ اس قسم کا ایک عجیب لطیفہ امام اعظم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے بارے میں اس طرح منقول ہے کہ آپ ہر سال حج کرتے تھے یہاں تک کہ آپ نے پچپن حج کئے اور آپ کے اصحاب وتلامذہ ہر سال آپ کا استقبال کرتے تھے۔ پس ایک سال آپ حج کرنے گئے۔ اسی زمانہ میں کوفہ کے اندر دور کے مسئلہ کا ایک اشکال پیش آیا اور سائل نے تمام لوگوں پر اس دور کے مسئلہ کو لے کر دورہ کیا۔ اور مختلف اشخاص نے مختلف جواب دیئے۔ لیکن سب نے اس مسئلہ میں خطا کی۔ پس امام اعظم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے اصحاب وتلامذہ نے استقبال کے وقت آپ سے اس مسئلہ کا تذکرہ کیا۔ اسی وقت امام اعظم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے بغیر فکر وتردّد کے فوراً جواب دیا کہ ”اَسْقِطُوا السَّهْمَ الدَّائِرَ تَصِحُّ الْمَسْئَلَةُ“ یعنی سہم دور کو ساقط کردو تو مسئلہ کی تصحیح ہوجائے گی۔[2]

فَائِدَة: جاننا چاہئے کہ یہ علمِ فرائض کا ایک مشہور دقیق اور مشکل مسئلہ ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ ”ایک مریض نے اپنا غلام دوسرے ایک مریض کو ہبہ کردیا پھر موہوب لہ مریض نے واہب اوّل مریض کو وہ غلام دوبارہ ہبہ کردیا۔ اس کے بعد دونوں مریض اسی مرض سے مرگئے اور ان دونوں کے پاس اس غلام کے علاوہ اور کوئی مال نہیں ہے۔ تو اس وقت ورثہ میں تقسیم کے لئے اس میں اشکال پیدا ہوگیا۔“

---

[1] مقدمة الغاية السعاية: ۱/۱۷ [2] تعليم المتعلم: ص۱۰۶

اب دیکھو کہ یہ ایک وصیت کی صورت ہوئی اور اس میں دور واقع ہے، اس وجہ سے کہ وصیت ثلث مال میں نافذ ہوتی ہے اور جب دو دفعہ وصیت ہوئی تو اس میں دو دفعہ ثلث پایا گیا۔ اور ثلثِ ثلث کا مسئلہ کم سے کم نو ہوسکتا ہے۔ پھر فرض کرو کہ نو میں سے تین میں واہب اوّل کا ہبہ نافذ ہوا تو گویا موہوب لہ یعنی واہب ثانی کو نو میں سے صرف تین حصے ملے۔ پھر اس نے جب اپنا حصہ واہب اوّل کو ہبہ کر دیا تو اس تین میں سے ثلث یعنی ایک میں بذریعہ وصیت ہبہ نافذ ہوا۔ اور وہ واہب اوّل کو بذریعہ اس ہبہ ثانی کے دوبارہ مل گیا تو یہ ایک سہم دور ہے۔ کیوں کہ یہ حصہ واہب اوّل سے واہب ثانی کو ملا تھا پھر واہبِ ثانی سے واہب اوّل کو دوبارہ واپس مل گیا ہے۔ اس لئے ہبہ اولیٰ کے ذریعہ جب نو حصوں میں سے صرف تین واہب ثانی کو ملے، باقی چھ واہبِ اوّل کے پاس رہ گئے اور ہبہ ثانیہ کے ذریعہ تین میں سے ایک واہب ثانی سے واہب اوّل کے پاس چلا گیا تو واہبِ ثانی کے پاس صرف دو رہے۔ اور واہبِ اوّل کے پاس پہلے کے چھ حصے رہے اور یہ ایک حصہ سہم دور کا ہوا۔ اب اس ایک حصے کی دو مرتبہ تکرار اور لوٹ پھیر کی وجہ سے ورثہ کے درمیان تقسیم مشکل نظر آئی اس وجہ سے سوال کرنے پر امام اعظم رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اصل مسئلہ نو میں سے سہم دور یعنی ایک کو ساقط کر دو تو باقی آٹھ حصے رہ جاتے ہیں اسی سے تصحیح مسئلہ ہوگی۔ پس یوں سمجھو کہ اسی آٹھ حصوں میں سے بعد ہبہ اولیٰ واہب اوّل کے پاس چھ رہ گئے تھے۔ اور واہب ثانی کو جو تین ملے تھے ان میں سے ایک واہب اوّل کو ہبہ کر دینے کی وجہ سے اس کے پاس صرف دو باقی رہ گئے تھے۔ اور یہ سہم دور ہونے کی وجہ سے ساقط ہوگیا تھا تو اب چھ حصے واہب اوّل کو ملیں گے اور صرف دو حصے واہب ثانی کو ملیں گے اور اسی آٹھ سے تصحیح مسئلہ ہے، اس تصحیح اور اسقاط کے بارے میں بعض علماء اشکال پیش کرتے ہیں کہ ثابت شدہ سہم کو ساقط کرنے کی وجہ کیا ہے تو اوّلاً بطور سہولت فہم جواب دیا گیا کہ تصحیح کے لئے امام اعظم

رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی یہی حکم فرماتے ہیں اور شرح میں اسی طرح موجود ہے لیکن اس جواب سے ان کی تشفی خاطر نہ ہوئی تب فرمایا...... کہ ردّ کے مسئلہ میں تصحیح کی ایک صورت اس کی نظیر ہے کہ اصل مسئلہ سہام سے تصحیح کرتے وقت ایک سہم کو ساقط کر دیا جاتا ہے جیسے اس نقشہ سے ثابت ہوتا ہے۔

مسئلہ ٦ نصف ۵ (ردکی صورت میں)

ام	بنتین
۱	٤

(فَافْهَمْ وَلَا تَكُ مِنَ الْغَافِلِيْنَ)

"فَثَبَتَ بِهٰذَا الطَّرِيْقِ اَنَّ طَرِيْقَ التَّصْحِيْحِ إِسْقَاطُ سَهْمِ الدَّوْرِ الَّذِيْ وَاحِدٌ مِّنَ التِّسْعَةِ (انتہی) فَافْهَمْ فَإِنَّهٗ عَسِيْرٌ جِدًّا"

صورت مسئلہ یہ ہے

مسئلہ ٩ نصف ٨ (سہم دور ساقط ہے)

واہبِ اول	واہبِ ثانی
٦	٢

❷ اس قسم کا ایک عجیب لطیفہ "الہامی جوابات" میں اس طرح منقول ہے کہ امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی جب مدینہ گئے تو حضرت باقر رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کی خدمت میں حاضر ہوئے تو انہوں نے امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کو خطاب کرکے فرمایا کہ آپ قیاس کے بناء پر ہمارے دادا کی حدیثوں کی مخالفت کرتے ہو۔

آپ نے نہایت ادب سے کہا عیاذاً باللہ حدیث کی کون مخالفت کر سکتا ہے۔ آپ تشریف رکھیں تو کچھ عرض کروں۔ پھر حسبِ ذیل گفتگو ہوئی۔ امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے یہ سوال کیا: "مرد ضعیف ہے یا عورت؟" حضرت باقر رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے فرمایا: "عورت ضعیف ہے" تو امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی

نے فرمایا: ''وراثت میں مرد کا حصہ زیادہ ہے یا عورت کا؟'' حضرت باقر رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے جواب دیا: ''مرد کا حصہ زیادہ ہے۔'' تو امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے فرمایا: ''میں اگر قیاس سے حکم لگاتا تو کہتا عورت کو زیادہ حصہ دیا جائے، کیوں کہ ضعیف کو ظاہر قیاس کے بناء پر زیادہ ملنا چاہیے۔''

پھر پوچھا: ''نماز افضل ہے یا روزہ؟''

حضرت باقر رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے فرمایا: ''نماز افضل ہے۔'' تو امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے فرمایا: ''اس اعتبار سے حائضہ عورت پر روزہ کی قضا کے بجائے نماز کی قضا واجب ہونی چاہیے۔ حالاں کہ میں روزہ ہی کی قضا کا فتویٰ دیتا ہوں۔'' حضرت باقر رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی اس قدر خوش ہوئے کہ اٹھ کر ان کی پیشانی چوم لی۔ امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی ایک مدت تک استفادہ کی غرض سے ان کی خدمت میں حاضر رہے اور فقہ حدیث کے متعلق بہت سی نادر باتیں حاصل کیں۔

۵ اسی قسم کا ایک عجیب لطیفہ ''الہامی جوابات'' میں منقول ہے کہ امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے حالتِ طالب علمی میں ایک نصرانی پادری کو لاجواب کر دیا۔ لکھا ہے کہ کسی کافر بادشاہ نے بغداد میں ایک پادری کو بھیجا اور اس نے آکر ایک تخت بچھایا، اس پر بیٹھا اور بڑے زور و شور سے کہا: ''جو کوئی ہمارے ان چار سوالوں کا جواب دے سکے تو ضرور ہم اس کا دین قبول کریں گے اور اگر جواب نہ دے سکے تو ہمارا دین قبول کرنا پڑے گا۔'' اتنے میں ہزاروں لوگوں کا ہجوم ہوگیا۔ شہر کے تمام لوگ اس کو گھیر کر کھڑے ہوگئے، اچانک اس طرف سے امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی بھی چند طلباء کے ساتھ نکلے، دیکھا کہ ایک نصرانی پادری بیٹھا ہوا یہ کہہ رہا ہے۔ تو آپ اس کے پاس پہنچے اور فرمایا: ''اے نصرانی تیرے چار سوال کیا کیا ہیں بیان کر۔''

اس نے کہا: ''آپ جواب دیں گے؟''

فرمایا: ''ہاں، جواب دوں گا۔ لیکن حال یہ ہے کہ تو سوال کرنے والا ہے اور میں جواب دینے والا ہوں۔ میرا رتبہ تجھ سے برتر ہے۔ لہٰذا تجھ کو مناسب یہ ہے کہ تو میری جگہ پر آ کے کھڑا ہو اور میں تیری جگہ بیٹھوں، پھر سوال کر دو تو جواب دوں گا'' یہ سن کر وہ نصرانی اپنے تخت سے اُترا اور حضرت امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی تخت پر بیٹھے اور پوچھا: ''اب بیان کر تیرے وہ سوال کیا ہیں؟''

اس نے کہا: ''پہلا سوال یہ ہے اس وقت اللہ تعالیٰ کیا کرتا ہے؟''

آپ نے فرمایا: ''اس وقت اللہ تعالیٰ یہ کرتا ہے کہ تجھ جیسے عالم کو تخت سے نیچے اتار دیا اور مجھ جیسے ناچیز طالبِ علم کو تخت پر بٹھایا، تجھ کو ذلت اور مجھ کو عزت دیتا ہے۔'' یہ جواب سن کر پادری لاجواب ہوا۔ پھر آپ نے فرمایا: ''تمہارا دوسرا سوال کیا ہے بیان کرو؟''

وہ بولا: ''اللہ تعالیٰ سے پہلے کیا تھا؟''

آپ نے فرمایا: ''کیا کچھ گنتی تجھ کو معلوم ہے؟'' کہا: ''ہاں!'' فرمایا: ''گنو۔'' تو وہ ایک، دو، تین، چار، پانچ دس تک گنتی کرنے لگا۔ آپ نے فرمایا: ''اب دس سے الٹا گنو۔'' وہ دس، نو، آٹھ، سات، چھ...... ایسے گنتے ہوئے ایک تک آیا تو رکا۔ آپ نے فرمایا: ''ایک سے پہلے گنو۔'' اس نے کہا: ''ایک سے پہلے کچھ نہیں۔'' آپ نے فرمایا: ''افسوس تجھ کو اتنا بھی معلوم نہیں ہے کہ اعداد مجازی و مصنوعی ہیں ایک سے پہلے جب کچھ نہیں ہو سکتا ہے تو واحدِ حقیقی سے پہلے کہاں سے ہوگا۔'' وہ بالکل لاجواب ہوگیا پھر فرمایا: ''تمہارا تیسرا سوال کیا ہے بیان کرو؟'' وہ بولا: ''اب اللہ تعالیٰ کا منہ کس طرف ہے؟''

آپ نے فرمایا: ''شمع یعنی موم بتی جو روشن ہوتی ہے بتاؤ اس کا منہ کدھر ہوتا ہے؟'' کہا: ''میں نہیں جانتا'' آپ نے فرمایا: ''شمع جو ایک فانی ختم ہونے والی چیز ہے اس کا منہ چاروں طرف ہوتا ہے ہر جانب کو اپنے نور سے منور کرتی ہے۔ تو پھر

حق تعالیٰ کا منہ جو باقی اور واجب الوجود ہے ہر شش جہاتِ دنیا اور آخرت اسی سے باقی اور روشن ہیں اس کے منہ کو پوچھنا نہایت سفاہت کی دلیل ہے"، یہ سن کر وہ پادری خاموش ہوگیا۔ پھر آپ نے فرمایا: "تمہارا چوتھا سوال کیا ہے؟" اس نے کہا: "اب اللہ تعالیٰ کہاں ہے؟"

آپ نے فرمایا: "تم بتا سکتے ہو کہ روح کہاں ہے؟ باوجودیکہ وہ تمہارے جسم میں موجود ہے۔" اس نے کہا: "نہیں۔"

آپ نے فرمایا: "روح جو اس کے حکم سے پیدا ہوئی ہے اور ہر ذی روح میں موجود ہے جب تم اس کو نہیں بتا سکتے تو خالقِ روح کو کیا بتا سکو گے۔"

❻ اس قسم کا اور ایک عجیب لطیفہ یہ ہے کہ ایک دن بہت سے لوگ جمع ہو کر قرأۃ خلفِ امام کے مسئلہ کے بارے میں امام صاحب سے گفتگو کرنے کے لئے آئے، امام صاحب نے کہا کہ اتنے آدمیوں سے میں تنہا کیسے گفتگو کر سکتا ہوں، البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ آپ حضرات اس مجموعہ میں سے کسی ایک کا انتخاب کر لیجئے جو سب کی طرف سے اس خدمت کا کفیل ہو اور اس کی تقریر پوری مجمع کی تقریر سمجھی جائے گی۔ لوگوں نے منظور کیا۔ امام صاحب نے کہا کہ آپ نے یہ تسلیم کیا تو بحث کا خاتمہ بھی ہوگیا۔ کیوں کہ آپ نے جس طرح ایک شخص کو سب کی طرف سے منتخب کر لیا اسی طرح امام (کی نماز) بھی تمام مقتدیوں کی طرف سے قرأۃ کا کفیل ہے۔

❼ اس قسم کا ایک اور عجیب لطیفہ "الہامی جوابات" میں یہ ہے کہ ایک دفعہ ضحاک خارجی جو خارجیوں کا مشہور سردار تھا اور بنو امیہ کے زمانہ میں کوفہ پر قابض ہوگیا تھا، امام صاحب کے پاس آیا اور تلوار دکھا کر کہا: "توبہ کرو۔"

امام صاحب نے پوچھا: "کس بات سے؟" ضحاک نے کہا: "تمہارا عقیدہ ہے کہ حضرت علی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے معاویہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے جھگڑے میں ثالث کو مان لیا تھا۔ حالاں کہ جب حضرت علی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ حق پر تھا تو ثالث ماننے کا کیا معنیٰ؟"

امام صاحب نے فرمایا: ''اگر آپ کا مقصود میرا قتل کرنا ہے تو اور بات ہے۔ ورنہ اگر تحقیق منظور ہے تو پھر آؤ مناظرہ کرتے ہیں۔'' ضحاک نے کہا: ''میں بھی مناظرہ ہی چاہتا ہوں۔''

امام صاحب نے فرمایا: ''اگر بحث آپس میں طے نہ ہو تو کیا علاج ہوگا۔؟''

ضحاک نے کہا: ''ہم دونوں ایک شخص کو ثالث قرار دیں گے۔'' چناں چہ ضحاک ہی کے ساتھیوں میں سے ایک شخص کا انتخاب کیا گیا کہ دونوں فریق کی صحت و غلطی کا تصفیہ کر لے۔ امام صاحب نے فرمایا: ''یہی تو حضرت علی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے کیا تھا پھر ان پر کیا الزام ہے۔'' ضحاک دم بخود رہ گیا۔

❽ اس قسم کا ایک اور عجیب لطیفہ ''الہامی جوابات'' میں منقول ہے کہ ایک دن حسنِ اتفاق سے امام سفیان ثوری، قاضی ابن ابی لیلیٰ اور امام ابوحنیفہ رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالٰی ایک مجلس میں جمع تھے۔ ایک شخص نے آکر مسئلہ پوچھا کہ ''چند آدمی ایک جگہ مجتمع تھے، دفعۃً ایک سانپ نکلا اور ایک شخص پر چڑھنے لگا، اس نے گھبرا کر پھینک دیا، وہ دوسرے شخص پر جا کے گرا۔ اس نے بھی اضطراب میں ایسا ہی کیا۔ یوں ہی ایک دوسرے پر پھینکتے رہے یہاں تک کہ آخر شخص کو اس سانپ نے کاٹا اور وہ مر گیا۔ اب دیت کس پر واجب ہوگی۔؟'' یہ فقہ کا ایک دقیق مسئلہ تھا۔ سب کو تامل ہوا۔ کسی نے کہا: ''سب کو دینی ہوگی۔'' بعضوں نے کہا: ''صرف پہلا شخص ذمہ دار ہوگا۔'' سب کے سب مختلف الرائے تھے۔ امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی چپ تھے اور مسکرا رہے تھے۔ آخر سب نے ان کی طرف رُخ کیا۔ امام صاحب نے فرمایا: ''جب پہلے شخص نے دوسرے شخص پر پھینکا اور وہ محفوظ رہا تو پہلے شخص بری الذمہ ہو چکا، اسی طرح دوسرا بھی اور تیسرا بھی۔ بحث اگر ہے تو صرف آخیر شخص کی نسبت ہے، اس کی دو حالتیں ہیں۔ اگر اس کے پھینکنے کے ساتھ ہی سانپ نے اسی شخص کو کاٹا تو اس پر دیت لازم آئے گی اور اگر کچھ دیر کے بعد کاٹا تو یہ شخص بھی بری الذمہ ہے۔ اب اگر

سانپ نے اس کو کاٹا تو خود اس کی غفلت ہے کہ اس نے اپنی حفاظت میں جلدی اور تیز دستی کیوں نہ کی۔" اس میں سب نے اتفاق کیا اور امام صاحب کی جودت طبع کی تحسین کی۔

❾ اس قسم کا ایک اور عجیب لطیفہ "الہامی جوابات" میں منقول ہے کہ ایک شخص نے کسی بات پر اپنی بیوی سے ناراض ہو کر قسم کھائی: "جب تک تو مجھ سے نہ بولے گی میں تجھ سے کبھی نہ بولوں گا۔" عورت تند مزاج تھی، اس نے بھی قسم کھائی اور وہی الفاظ دہرائے جو شوہر نے کہے تھے۔ اس وقت تو غصہ میں کچھ نہ سوچا پھر خیال آیا تو دونوں کو نہایت افسوس ہوا۔ شوہر امام سفیان ثوری رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے پاس گیا اور صورت بیان کی امام سفیان رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے کہا: "قسم کا کفارہ دینا ہوگا، اس سے چارہ نہیں۔" وہ مایوس ہو کر اٹھا اور امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کی خدمت میں حاضر ہوا اور کہا: "اللہ کے واسطے کوئی تدبیر بتائیے۔"

امام صاحب نے فرمایا: "جاؤ شوق سے باتیں کرو کسی پر کفارہ واجب نہیں۔" امام سفیان ثوری رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کو معلوم ہوا تو نہایت غصہ ہوئے اور امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی سے جا کر کہا: "آپ لوگوں کو غلط مسئلہ بتا دیا کرتے ہیں۔" امام صاحب رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے اس شخص کو بلایا اور کہا: "تم دوبارہ واقعہ کی صورت بیان کرو۔" اس نے اعادہ کیا۔ امام صاحب رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی امام سفیان ثوری رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کی طرف مخاطب ہوئے اور کہا کہ جو میں نے پہلے کہا تھا اب بھی وہی کہتا ہوں۔ امام سفیان ثوری رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے کہا: "یہ کیسے ہو سکتا ہے۔؟" فرمایا: "جب عورت نے شوہر کو مخاطب کر کے وہ الفاظ کہے تو عورت کی طرف سے بولنے کی ابتدا ہو چکی، پھر قسم کہاں باقی رہی۔" امام سفیان رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے کہا: "حقیقت میں آپ کو جو بات سوجھی جاتی ہے ہم لوگوں کا وہاں تک خیال بھی نہیں پہنچتا۔"

❿ اس قسم کا ایک اور عجیب لطیفہ "الہامی جوابات" میں منقول ہے کہ لیث بن سعد

رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی جو مصر کے مشہور امام تھے۔ ان کا بیان ہے کہ میں امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا ذکر اکثر سنا کرتا تھا۔ اور ان کے دیکھنے کا نہایت مشتاق تھا۔ حج کے سفر سے مکہ معظمہ جاتے ہوئے اتفاق سے ایک مجلس میں پہنچا، دیکھا تو بڑا ہجوم ہے، ایک شخص سینہ کی جانب بیٹھا ہے اور لوگ اسی سے مسئلہ پوچھ رہے ہیں۔ ایک شخص نے بڑھ کر کہا: ''یا اباحنیفہ! میرا ایک بدمزاج بیٹا ہے اس کی شادی کرا دیتا ہوں تو وہ بیوی کو طلاق دے دیتا ہے۔ لونڈی خریدتا ہوں تو وہ آزاد کر دیتا ہے۔ فرمایئے کیا تدبیر کروں؟''

امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے برجستہ فرمایا: ''تم اس کو ساتھ لے کر بازار میں جہاں لونڈی فروخت ہوتی ہے جاؤ۔ اور جو لونڈی پسند آئے خرید کر اس کا نکاح پڑھا دو۔ اب اگر وہ آزاد کرنا چاہے تو نہیں کر سکتا کیوں کہ لونڈی اس کی ملک میں نہیں، اگر طلاق دے گا تو تمہارا کچھ نقصان نہیں کیوں کہ تمہاری لونڈی کہیں نہیں گئی۔'' لیث بن سعد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کہتے ہیں کہ مجھے جواب پر تو کم لیکن حاضر جوابی پر بہت تعجب ہوا۔

(۱۱) اس قسم کا ایک اور عجیب لطیفہ ''الہامی جوابات'' میں منقول ہے کہ ایک دن امام صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی مسجد میں تشریف رکھتے تھے، شاگردوں کی مجلس تھی۔ خارجیوں کا ایک گروہ مسجد میں گھس آیا۔ لوگ بھاگ چلے۔ امام صاحب نے روکا اور تسلی دی کہ ڈرو نہیں۔ اطمینان سے بیٹھ جاؤ۔ ایک خارجی جو سب کا سردار تھا امام صاحب کے پاس آیا اور کہا: ''کہ تم کون لوگ ہو؟''

امام صاحب نے فرمایا: ''مستجیر ہیں اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿وَاِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ فَاَجِرْهُ حَتّٰى يَسْمَعَ كَلَامَ اللّٰهِ ثُمَّ اَبْلِغْهُ مَاْمَنَهٗ﴾[1] یعنی مشرکین میں سے کوئی شخص اگر پناہ چاہے تو اُسے پناہ دو تاکہ وہ اللہ کا

---

[1] التوبۃ: ٦

کلام سنے پھر اس کو اس کی امن کی جگہ تک پہنچا دو۔'' خارجی اپنے سوا مسلمانوں کے تمام فرقوں کو مشرک اور کافر سمجھتے تھے اور واجب القتل جانتے تھے، اس موقع میں وہ اسی نیت سے آئے تھے کہ امام صاحب اپنا عقیدہ بیان کریں تو کفر کا الزام لگا کر ان کو قتل کر دیں۔ لیکن امام صاحب کے الزامی جواب نے ان کو بالکل مجبور کر دیا، چناں چہ ان کے سردار نے ساتھیوں سے کہا کہ ان کو قرآن پڑھ کر سناؤ اور ان کو اُن کے گھر میں پہنچا دو۔

۱۲ اس قسم کا ایک عجیب لطیفہ ''الہامی جوابات'' میں منقول ہے کہ ایک دفعہ بہت سے خارجی امام صاحب کے گھر پر جمع ہو گئے اور کہا: ''کفر سے توبہ کرو۔''

امام صاحب نے کہا: ''ہاں میں تمہارے کفر سے توبہ کرتا ہوں۔'' خارجیوں کا اعتقاد ہے کہ گناہ کرنے سے انسان کافر ہو جاتا ہے یعنی گناہ اور کفر ایک چیز ہے، امام صاحب کا مطلب یہ تھا کہ جن چیز کو تم کفر سمجھتے ہو میں اس سے توبہ کرتا ہوں، کسی نے ان خارجیوں سے کہا: ''ابوحنیفہ نے تم لوگوں کو دھوکہ دیا، ان کا مطلب اور تھا۔'' خارجیوں نے امام صاحب کو پکڑا کہ تم نے تاویل کیوں کی۔

امام صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے کہا: ''تم کو یقین ہے یا محض گمان کی بناء پر میری نسبت ایسا خیال کرتے ہو۔'' بولے: ''نہیں گمان ہی گمان ہے۔'' امام صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے کہا: ''تو تم کو خود توبہ کرنی چاہئے کیوں کہ اللہ تعالیٰ خود فرماتے ہیں: ﴿إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾ [1]۔''

۱۳ اس قسم کا ایک اور واقعہ امام اعظم اور امام اوزاعی رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالٰی کے درمیان پیش آیا، وہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ مکہ مکرمہ کے دارالحناطین میں فقیہ امت امام اعظم ابوحنیفہ اور امام اوزاعی رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالٰی جمع ہو گئے۔ اور وہاں رفع یدین کا مسئلہ زیر بحث آ گیا تو امام اوزاعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے امام اعظم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی سے فرمایا:

---

[1] الحجرات: ۱۲

”(مَابَالُكُمْ يَا اَهْلَ الْعِرَاقِ) لَا تَرْفَعُوْنَ اَيْدِيَكُمْ فِي الصَّلٰوةِ عِنْدَ الرُّكُوْعِ وَعِنْدَ الرَّفْعِ مِنْه“

امام اعظم رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے جواب دیا:

”لِاَجْلِ أَنَّهُ لَمْ يَصِحَّ عَنْ رَّسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيْهِ شَيْءٌ (اَيْ لَمْ يَصِحَّ سَالِماً عَنِ الْمَعَارِضِ)“

اس پر امام اوزاعی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے فرمایا:

”كَيْفَ لَا يَصِحُّ؟ وَقَدْ حَدَّثَنِي الزُّهْرِيُّ عَنْ سَالِمٍ عَنْ أَبِيْهِ عَنْ رَّسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ كَانَ يَرْفَعُ يَدَيْهِ إِذَا افْتَتَحَ الصَّلٰوةَ وَعِنْدَالرُّكُوْعِ وَعِنْدَ الرَّفْعِ مِنْه“

اس پر امام اعظم رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے فرمایا:

”حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ إِبْرَاهِيْمَ عَنْ عَلْقَمَةَ عَنِ ابْنِ مَسْعُوْدٍ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ لَا يَرْفَعُ يَدَيْهِ اِلَّا عِنْدَ افْتِتَاحِ الصَّلٰوةِ وَلَا يَعُوْدُ لِشَيْءٍ مِنْ ذٰلِكَ“

یہ سن کر امام اوزاعی نے اعتراض کیا أُحَدِّثُكَ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَالِمٍ عَنْ أَبِيْهِ وَتَقُوْلُ حَدَّثَنِي حَمَّادٌ عَنْ إِبْرَاهِيْمَ۔

امام اوزاعی کے اعتراض کا منشا یہ تھا کہ میری سند عالی ہے کیوں کہ اس کی سند میں صحابی تک صرف دو واسطے ہیں۔ زہری اور سالم۔ آپ کی سند میں صحابی تک تین واسطے ہیں حماد، ابراہیم، علقمہ۔ لہٰذا علو اسناد کی بناء پر میری روایت راجح ہے۔ اس پر امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے جواب دیا:

”حَمَّادٌ أَفْقَهُ مِنَ الزُّهْرِيِّ وَكَانَ إِبْرَاهِيْمُ أَفْقَهُ مِنْ سَالِمٍ وَعَلْقَمَةُ لَيْسَ بِدُوْنِ ابْنِ عُمَرَ فِي الْفِقْهِ وَإِنْ كَانَتْ لِابْنِ عُمَرَ صُحْبَةٌ وَعَبْدُاللّٰهِ

هُوَ عَبْدُاللّٰهِ" اس پر امام اوزاعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ خاموش ہوگئے۔[1]

⓮ ایک اور علمی لطیفہ منقول ہے کہ خلفاء عباسیہ میں سے ابوجعفر بن منصور دوانقی نے امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے پوچھا کہ آپ کیوں میرے دادا کی مخالفت کرکے استثناء مفصول کو درست نہیں مانتے۔ آپ نے جواب دیا کہ اگر ایسا استثناء معتبر ہوتب تو بیعت کی خیر منائیں، یعنی لوگ اب ان شاء اللہ کہیں گے اور آپ کے ہاتھ پر کی ہوئی بیعت ٹوٹ جائے گی۔ یہ سن کر ابوجعفر بڑے متحیر ہوئے اور ان کو اپنی غلطی کا احساس ہوگیا۔

فَائِدَہ: امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک مستثنیٰ موصول معتبر ہے۔ مفصول معتبر ہی نہیں۔ چوں کہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے کہ جو شخص کسی معاملہ میں قسم کھائے پھر اس کے خلاف کو بہتر پائے تو اپنی قسم کا کفارہ دے دے اور جو بہتر ہے اس کو کرے۔[2] دیکھئے یہاں قسم سے چھٹکارا حاصل کرنے کے لئے کفارہ کو متعین فرمایا۔ اگر استثناء مفصول اور متراخی درست ہوتا تو اس کو بھی قسم کے مخلص کی حیثیت سے بیان فرماتے۔ یعنی جب قسم کے خلاف کرنے کا ارادہ کرے تو اس وقت ان شاء اللہ کہہ کر اور اپنی قسم کو باطل کر دے حضرت ابن عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُمَا سے مروی ہے کہ استثناء مفصول بھی درست ہے۔ کیوں کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ قریش کے ساتھ میں ضرور جہاد کروں گا۔ پھر آپ ﷺ نے ایک سال کے بعد فرمایا اِن شاء اللہ۔ لیکن ہمارے نزدیک حضرت ابن عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُمَا کی طرف اس کی نسبت صحیح نہیں اس لئے استثناء مفصول درست نہیں ہے۔[3]

⓯ اس قسم کا ایک علمی لطیفہ آپ حضرات کو بخوبی معلوم ہے کہ سجدۂ سہو کے متعلق

---

[1] مبسوط لسرخسي: ۱/۱۴

[2] ابن ماجه، الكفارات، باب من قال كفارتها تركها، رقم:۲۱۱۱

[3] نورالانوار حصه ثاني: ص۲۹۱

ائمہ اربعہ کا بڑا اختلاف ہے کہ کیا اس کا محل "اداء قَبْلَ السَّلَام" ہے یا "بَعْدَ السَّلَام"۔ چناں چہ احناف کے نزدیک اس کا محل "اداء بَعْدَ السَّلَام" ہے اور شوافع کے نزدیک "قَبْلَ السَّلَام" اور "بَعْدَ السَّلَام" دونوں اس کا محلِ اداء ہے اور احناف اور شوافع کی دلیل کتبِ فقہ میں مفصل مذکور ہے، اس کتابچہ میں اس کی گنجائش نہیں۔ وہاں دیکھ لیا جائے۔

البتہ امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی دلیل سنئے وہ یہ ہے کہ دو وجہ سے سجدۂ سہو واجب ہوتا ہے۔ ① نماز میں زیادتی کی وجہ سے، مثلاً واجبات کا تکرار کرے۔ اس صورت میں سجدۂ سہو کا محل "بَعْدَ السَّلَام" ہوگا شیطان کی ترغیم کے لئے۔ ② نماز میں نقصان کرنے کی وجہ سے، مثلاً ضمِ سورۃ ...... یا سورۂ فاتحہ ...... یا تشہد ...... وغیرہ فوت ہوگئی ہو تو اس صورت میں جبرِ نقصان کی خاطر سجدۂ سہو کا محل "اَدَاء قَبْلَ السَّلَام" ہوگا۔

اس سلسلہ میں علامہ فقیہ الزمان عبدالحیٔ فرنگی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے ایک حیرت انگیز واقعہ ذکر فرمایا ہے، وہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی بادشاہ ہارون رشید کی معیت میں حضرت امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے پاس تشریف لائے اور آپ سے سجدۂ سہو کا مسئلہ دریافت کرنے لگے۔ "فَقَالَ الْإِمَامُ: "إِنْ كَانَ عَنِ النُّقْصَانِ يَسْجُدُ قَبْلَ السَّلَامِ لِجَبْرِ النُّقْصَانِ وَإِنْ كَانَ لِلزِّيَادَةِ يَسْجُدُ بَعْدَ السَّلَامِ لِتَرْغِيمِ الشَّيْطٰنِ" فَقَالَ لَهٗ أَبُوْ يُوْسَفَ -رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى- "مَا قَوْلُكَ إِنْ وَقَعَ السَّهْوُ لِلزِّيَادَةِ وَالنُّقْصَانِ جَمِيْعًا" فَسَكَتَ مَالِكٌ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى" یعنی آپ نے کہا: "اگر نقصان کے ساتھ سجدۂ سہو ہو تو نقصان کی خاطر سجدۂ سہو "قَبْلَ السَّلَام" کیا جائے گا۔ اگر زیادتی کے ساتھ سہو تو شیطان کی ترغیم کے لئے سجدۂ سہو "بَعْدَ السَّلَام" کیا جائے گا۔ پھر حضرت امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے دریافت کیا: "اگر کسی کو زیادتی و

نقصان دونوں قسم کا سہو ہوا تو وہ کیا کرے گا"، یعنی آپ کے قول کے مطابق "قَبْلَ السَّلَامِ" اور "بَعْدَ السَّلَامِ" دو دفعہ سجدہ کرنا پڑے گا، حالاں کہ سجدۂ سہو کے متعلق آپ اور سارے ائمہ متفق ہیں کہ وہ ایک ہی مرتبہ ہے، اب حضرت امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے سکوت اختیار فرمایا۔[1]

⑯ اسی سلسلہ میں امام محمد اور امام کسائی رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ کا ایک لطیفہ مبسوط میں لکھا ہے کہ ایک مرتبہ حضرت امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے حضرت امام کسائی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے کہا (یہ امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے خالہ زاد بھائی تھے اور علم نحو کے زبردست عالم تھے اور فن نحو کی خدمت میں لگے ہوئے تھے): "علمِ فقہ اس قدر اہم علم ہے اور آپ اس کا مشغلہ نہیں رکھتے۔" حضرت امام کسائی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے جواب دیا: "جو شخص علمِ نحو کو مضبوط کرے گا تو وہ اس کی تمام علوم کی طرف رہنمائی کرے گا۔"

حضرت امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے فرمایا: "اچھا میں تجھ سے ایک مسئلہ پوچھتا ہوں، تم اپنے نحو کے زور سے بتاؤ۔"

حضرت امام کسائی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے فرمایا: "پوچھیے۔"

حضرت امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے یہی مسئلہ پوچھا کہ جس شخص کو سجدۂ سہو میں سہو ہوگیا تو کیا وہ دوبارہ سجدہ سہو کرے گا۔

حضرت امام کسائی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے جواب دیا: "اس شخص پر دوبارہ سجدۂ سہو واجب نہیں ہوگا۔"

حضرت امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے فرمایا: "یہ مسئلہ آپ نے نحو کے کس قاعدہ سے نکالا۔" حضرت امام کسائی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے فرمایا: "میں نے اس قاعدے سے نکالا (المُصغَّر لا یُصَغَّر یہ نحو کا مشہور قاعدہ ہے) یعنی اسم تصغیر کی دوبارہ تصغیر

[1] هدایه: ۱/۱۵۶، حاشیه نمبر۲۶

نہیں لائی جاتی، یہاں بھی سجدۂ سہو سجدۂ صلوٰتیہ کی نسبت تصغیر ہے۔" حضرت امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ، امام کسائی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی اس ذہانت سے دنگ رہ گئے۔[1]

⑰ اس قسم کا ایک اور لطیفہ منقول ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عمر، حضرت عثمان اور حضرت علی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُمْ یہ تینوں حضرات ایک سڑک پر چل رہے تھے۔ ایک جانب حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ، دوسری جانب حضرت عثمان رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ اور بیچ میں حضرت علی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ تھے۔ چلتے چلتے غالباً حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ بطور مزاح کہنے لگے "عَلِيٌّ بَيْنَنَا كَالنُّوْنِ فِيْ لَنَا"۔ یعنی حضرت علی ہمارے درمیان "لَنَا" کے نون کی طرح ہے کہ ہم دونوں میں سے ایک لام کی جگہ اور دوسرا الف کی جگہ ہے اور علی کرم اللہ وجہہ نون کی جگہ میں۔

یہ بات حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی شان میں اس لئے کہی گئی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ قد و قامت کے اعتبار سے حضرت عمر اور حضرت عثمان رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُمَا سے کچھ قدر چھوٹے تھے تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اس بات کو سنتے ہی فی البدیہہ جواب دیا: "لَوْ لَا كُنْتُ لَكُنْتُمَا "لَا"" یعنی اگر میں نہ ہوتا تو تم دونوں "لا" ہو جاتے۔ "لنا" کے نون کو گرا دینے سے جو میرا مصداق ہے، تو باقی رہے گا حرف لام اور الف جو تم دونوں کا مصداق ہیں تو تم دونوں "لا" بن جاؤ گے۔ لہٰذا تم دونوں میرے بغیر لا وجود اور عدم نیستی کا مصداق ہو یہ جواب سن کر حضرت عمر اور حضرت عثمان رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُمَا خوب متعجب اور متحیر ہوئے۔

⑱ اس قسم کا ایک اور لطیفہ منقول ہے کہ ایک مرتبہ ایک آتش پرست مجوسی حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ کی خدمت میں حاضر ہو کر کہنے لگا: "تمہارا قرآن حق ہے یا نہیں؟"

[1] کنزالمسائل: ۲/۲۵، المبسوط: ۱/۲۲۴

حضرت عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے فرمایا: ”ہاں بے شک ہمارا قرآن حق ہے۔“

مجوسی نے اس آیت کریمہ کو پڑھ کر سنایا ﴿اَلنَّارُ یُعْرَضُوْنَ عَلَیْھَا غُدُوًّا وَّعَشِیًّا﴾[1] یعنی کافروں کی قبروں میں صبح و شام آگ جلا دی جاتی ہے، اس کے بعد ایک تھیلی سے دو عدد کھوپڑیاں نکال کر کہنے لگا کہ یہ میرے ماں باپ کی کھوپڑیاں ہیں۔ یہ دونوں آتش پرست تھے، اگر تمہاری کتاب کی بات حق ہو تو یہ دونوں کھوپڑیاں کیوں سرد ہیں۔ ان کے اندر آگ کہاں ہے؟

حضرت عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو بلا کر کہنے لگے: ”یہ آتش پرست اس طرح سوال کر رہا ہے، آپ اس کا جواب دیجئے!“

حضرت علی رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ ایک ہتوڑا اور ایک عدد لوہا منگا کر لائے اور اس آتش پرست کے سامنے رکھ کر فرمایا: ”ان کے اوپر ہاتھ رکھو!“ آتش پرست نے ہاتھ رکھا۔ پھر دریافت کیا: ”کیا احساس ہو رہا ہے؟“

مجوسی نے جواب دیا: ”بالکل ٹھنڈا ہے۔“

پھر ہتوڑے کو لوہے پر زور سے مارا جس سے آگ کا شعلہ نمودار ہوا۔ پھر مجوسی کو کہا: ”اس لوہے پر ہاتھ رکھو“ اس نے ہاتھ رکھا۔ دریافت کرنے کے بعد کہا: ”اب بالکل گرم ہے۔“ پھر دریافت کیا: ”یہ لوہا پہلے تو بالکل ہی ٹھنڈا تھا، اب اس کے اندر آگ کہاں سے آئی؟“ مجوسی نہایت متحیر ہو کر بالکل ہکا بکا سا رہ گیا۔ کوئی جواب بن نہ پڑا۔ اب حضرت علی رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے فرمایا: ”اس لوہے کے اندر اللہ تعالیٰ نے آگ رکھی ہے لیکن ہم کو معلوم نہیں، ٹھیک اسی طرح قدرتِ کاملہ نے تمہارے، ماں باپ کے سروں میں بھی آگ رکھی ہے اور جل رہی ہے اگرچہ ہمیں محسوس نہیں ہو رہی۔ اب مجوسی بالکل دم بخود ہو کر اپنا سا منہ لے گیا اور مجبوراً تسلیم کرنا پڑا۔

---

[1] غافر: ٤٦

فائدہ: حضرت علی کی شان میں کرم اللہ وجہہ کیوں استعمال کیا جاتا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ قطب العالم فقیہ النفس حضرت علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ فتاویٰ رشیدیہ میں لکھتے ہیں کہ آپ نے بچپن کی حالت میں بھی کبھی بت پرستی نہیں کی۔ یہی وجہ ہے کہ آپ کی شان مبارک میں کرم اللہ وجہہ استعمال کیا جاتا ہے۔

۱۹ اس قسم کا اور ایک عجیب لطیفہ حضرت علامہ تفتازانی رحمہ اللہ تعالیٰ شرح عقائد کے شروع میں ذکر فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے استاذ ابوعلی جبائی سے دریافت کیا: ''ان تین بھائیوں کے بارے میں آپ کیا کہتے ہیں جن کا ایک بھائی اطاعت کی حالت میں مرا دوسرا معصیت کی حالت میں اور تیسرا کم عمری کی حالت میں مرا؟''

شیخ نے جواب دیا: ''پہلا بھائی ثواب کا مستحق ہوگا، دوسرا عقاب کا اور تیسرا نہ ثواب کا مستحق ہوگا نہ عذاب کا۔'' حضرت اشعری رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ''اگر تیسرا بھائی یہ فریاد کرے کہ اے پروردگار! آپ نے مجھے بچپن ہی میں کیوں مارا ہے۔ بڑا ہونے تک کیوں باقی نہ رکھا تاکہ میں ایمان لاتا آپ پر اور آپ کی اطاعت پوری کرکے جنت کا حق دار بنتا۔ اللہ تعالیٰ اس کے جواب میں کیا فرمائیں گے؟''

شیخ نے کہا: ''اللہ تعالیٰ یہی فرمائیں گے کہ مجھے معلوم تھا کہ تو بڑا ہوکر معصیت میں مبتلا ہوکر جہنم میں جائے گا تو تمہارے لئے یہی زیادہ مناسب تھا کہ تم کو صغرسنی کی حالت میں مارا جائے۔''

حضرت اشعری رحمہ اللہ تعالیٰ نے پھر دریافت فرمایا: ''اگر دوسرا بھائی فریاد کرے یا اللہ تو نے مجھے بچپن میں کیوں نہیں مار ڈالا، تاکہ عذاب اور قہر سے بچ جاتا تو اللہ تعالیٰ کیا فرمائیں گے؟'' فَبُهِتَ الْجُبَّائِيُّ یعنی جبائی دم بخود ہوکر ہکا بکا سارہ

گیا۔ کوئی جواب بن نہ پڑا۔[1]

۳۰ اس طرح کا ایک واقعہ امام مسلم رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے نقل کیا ہے کہ حضرت ابوہریرہ رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ فرماتے ہیں حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے ارشاد فرمایا (عالم ارواح میں) حضرت آدم اور حضرت موسیٰ عَلَیْہِمَا السَّلَامُ نے اپنے پروردگار کے سامنے مناظرہ کیا۔ حضرت آدم عَلَیْہِ السَّلَامُ حضرت موسیٰ عَلَیْہِ السَّلَامُ پر غالب آگئے۔

حضرت موسیٰ عَلَیْہِ السَّلَامُ نے کہا: ''آپ وہی آدم ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے اپنے ہاتھ سے بنایا، آپ میں اپنی روح پھونکی، فرشتوں سے آپ کو سجدہ کرایا اور اپنی جنت میں آپ کو رکھا، پھر آپ نے اپنی خطاء سے لوگوں کو زمین پر اتروا دیا'' (یعنی آپ خطا نہ کرتے تو یہاں زمین پر نہ اترتے اور آپ کی اولاد اس دنیا میں نہ پھلتی بل کہ جنت میں رہتی)۔

حضرت آدم عَلَیْہِ السَّلَامُ نے جواب میں فرمایا: ''تم وہی موسیٰ ہو جن کو اللہ تعالیٰ نے منصبِ رسالت سے نواز کر برگزیدہ بندہ بنایا، ہم کلامی کے شرف سے مشرف فرمایا، تم کو ایسی تختیاں دیں جن میں ہر چیز کا بیان تھا، پھر تم کو سرگوشی کے لئے تقرب کی عزت بخشی اور کیا تم جانتے ہو اللہ تعالیٰ نے میری پیدائش سے کتنے عرصے پہلے تورات کو لکھ لیا تھا؟''

موسیٰ عَلَیْہِ السَّلَامُ نے کہا: ''چالیس سال پہلے۔''

آدم عَلَیْہِ السَّلَامُ نے پوچھا: ''کیا تم نے تورات میں یہ الفاظ لکھے ہوئے نہیں پائے ''وَعَصٰی اٰدَمُ رَبَّهٗ فَغَوٰی''۔ یعنی آدم عَلَیْہِ السَّلَامُ نے اپنے رب کی نافرمانی کی سو بے راہ ہوگئے۔''

موسیٰ عَلَیْہِ السَّلَامُ نے کہا: ''ہاں۔''

آدم عَلَیْہِ السَّلَامُ نے کہا: ''پھر تم میرے اس عمل پر ملامت کیوں کرتے ہو جس

[1] شرح عقائد، الفرق بین الحق والصدق: ٦

کو اللہ تعالیٰ نے میری پیدائش کے چالیس سال پہلے میرے لئے لکھ دیا تھا؟"

آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "اس دلیل سے حضرت آدم علیہ السلام حضرت موسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام پر غالب آ گئے۔[1]"

۲۱ اسی سلسلہ کا ایک لطیفہ تلخیص البخاری میں لکھا ہے کہ طبقۂ شافعیہ میں حضرت امام شافعی اور حضرت امام احمد رحمہما اللہ تعالیٰ کا ایک مسئلہ پر مناظرہ نقل کیا ہے کہ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے حضرت امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ سے ایک سوال کیا: "آپ تارک الصلوٰۃ کو کافر و مرتد کہتے ہیں؟"

انہوں نے جواب دیا: "ہاں! میرے نزدیک وہ کافر اور مرتد ہے۔"

پھر حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے دریافت کیا: "اب وہ مسلمان کیسے ہوگا، توبہ کی کیا صورت ہوگی؟"

امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ نے کہا: "نماز پڑھے۔"

امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے کہا: "کافر کی تو نماز ہوتی نہیں، نماز پڑھنے سے کیا فائدہ؟" گویا الزام کا حاصل یہ ہوا کہ اس کو کافر کہنے سے اس کی توبہ اور مسلمان ہونے کی کوئی صورت ہی نہیں رہتی۔ لکھتے ہیں اس اشکال سے حضرت امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ بالکل خاموش ہوگئے۔

۲۲ اس قسم کا اور ایک لطیفہ سنئے کہ ایک مرتبہ حضرت حسن بصری رحمہ اللہ تعالیٰ نے حجاج بن یوسف سے ملاقات کی تو حجاج نے دریافت کیا: "آپ حضرت علی اور حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے بارے میں کیا فرماتے ہیں؟"

آپ نے فرمایا: "میں ان کے بارے وہی کہتا ہوں جو تجھ سے زیادہ شریر کے سامنے مجھ سے زیادہ بہتر شخص نے کہا تھا۔"

حجاج نے کہا: "وہ کون ہے؟"

---

[1] مسلم، القدر، باب حجاج آدم و موسی، رقم: ٦٧٤٤

آپ نے فرمایا: ''وہ حضرت موسیٰ عَلَیْہِ السَّلَام اور فرعون ہیں، جب فرعون نے حضرت موسیٰ عَلَیْہِ السَّلَام سے کہا: (جو اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں نقل فرمایا ہے)

﴿فَمَا بَالُ الْقُرُوْنِ الْاُوْلٰی﴾[1] یعنی اچھا تو بتا کہ پہلے لوگوں کا حال کیا ہوا؟

حضرت موسیٰ عَلَیْہِ السَّلَام نے فرمایا ﴿عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّیْ فِیْ كِتٰبٍ ۚ﴾[2]۔ ان لوگوں کا علم میرے پروردگار کے پاس دفترِ اعمال میں محفوظ ہے۔'' حجاج بالکل دم بخود ہوکر ہکا بکا سا رہ گیا۔

۲۳ اسی طرح کا ایک لطیفہ حضرت امام قرطبی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے نقل کیا ہے کہ عیسیٰ بن موسیٰ ہاشمی جو خلیفہ ابوجعفر منصور کے دربار کے مخصوص لوگوں میں سے تھے اور اپنی بیوی سے بہت محبت رکھتے تھے۔ ایک روز چاندنی رات میں بیوی کے ساتھ بیٹھے ہوئے بول اٹھے: "أَنْتِ طَالِقٌ ثَلَاثًا إِنْ لَّمْ تَكُوْنِيْ أَحْسَنَ مِنَ الْقَمَرِ"۔ یعنی تم پر تین طلاق ہیں اگر تم چاند سے زیادہ حسین نہ ہو۔ یہ کہتے ہی بیوی اُٹھ کر پردہ میں چلی گئی کہ آپ نے مجھے طلاق دے دی (یہ خیال کرتے ہوئے کہ میں چاند سے خوب صورت تو ہو نہیں سکتی لہٰذا طلاق واقع ہوگئی)۔ بات ہنسی دل لگی کی تھی مگر طلاق کا حکم وہی ہے کہ کسی طرح بھی طلاق کا صریح لفظ بیوی کو کہہ دیا جائے تو طلاق واقع ہوتی ہے۔ خواہ ہنسی دل لگی ہی میں کہا جائے۔ عیسیٰ بن موسیٰ نے رات بڑی بے چینی اور رنج وغم میں گزاری۔ صبح کو خلیفۂ وقت ابوجعفر منصور کے پاس حاضر ہوئے اور اپنا قصہ سنایا اور اپنی پریشانی کا اظہار کیا۔

منصور نے شہر کے فقہاء اہلِ فتویٰ کو جمع کرکے سوال کیا، سب نے ایک ہی جواب دیا کہ طلاق ہوگئی۔ کیوں کہ چاند سے زیادہ حسین ہونے کا کسی انسان کے لئے امکان ہی نہیں۔ مگر ایک عالم جو امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے شاگردوں میں سے تھے خاموش بیٹھے رہے۔

---

[1] طٰہٰ: ۵۱ [2] طٰہٰ: ۵۲

منصور نے پوچھا: ”آپ کیوں خاموش ہیں؟“

تب یہ بولے اور بسم اللہ الرحمٰن الرحیم پڑھ کر سورۂ ”تین“ میں سے یہ آیت تلاوت کی ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِیْٓ اَحْسَنِ تَقْوِیْمٍ﴾[1] پھر فرمایا: ”امیرالمؤمنین! اللہ تعالیٰ نے ہر انسان کا احسنِ تقویم میں ہونا بیان فرما دیا ہے۔ کوئی شے اس سے زیادہ حسین نہیں۔“ یہ سن کر سب علماء فقہاء حیرت میں رہ گئے۔ کوئی مخالفت نہیں کی اور منصور نے حکم دے دیا کہ طلاق نہیں ہوئی۔[2]

۲۴ اس طرح کا ایک لطیفہ حضرت ملا علی قاری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے نقل کیا ہے کہ علامہ عمر نسفی علامہ جار اللہ زمخشری سے مکہ مکرمہ میں ملاقات کے لئے تشریف لے گئے کیوں کہ

ع بہار عمر ملاقات دوستاں باشد

دروازے پر دستک دی۔ علامہ زمخشری نے اندر سے کہا: ”کون؟“

موصوف نے جواب دیا عمر۔ علامہ جاراللہ زمخشری نے کہا۔ اِنْصَرِفْ۔ منصرف ہو جا۔ یعنی واپس ہو جا۔ آپ نے فرمایا۔ عُمَرُ لَا یَنْصَرِفُ۔ عمر منصرف نہیں ہوتا۔ زمخشری نے جواب میں کہا اذا نُکِّرَ صُرِفَ۔[3]

۲۵ اس قسم کا ایک اور لطیفہ منقول ہے کہ ایک مرتبہ میاں بیوی کے باہم ناراضگی اور نااتفاقی کے سلسلہ میں عورت اپنے شوہر سے کہنے لگی: ”أَنْتَ نَارِيٌّ، أَنْتَ جَهَنَّمِيٌّ“۔ یعنی تو دوزخی ہے اور جہنمی ہے۔ شوہر نے اس کے جواب میں کہا: ”أَنَا إِنْ كُنْتُ نَارِيًّا كَمَا قُلْتِ لِيْ فَأَنْتِ طَالِقٌ ثَلَاثًا“۔ اس کے بعد شوہر اس زمانہ کے سارے مفتیان کرام وعلمائے عظام میں سے ایک ایک کے پاس گیا اور اپنا واقعہ سنا کر وقوعِ طلاق یا عدم وقوعِ طلاق کا مسئلہ دریافت کرتا رہا مگر کوئی جواب دے نہ

---

[1] تین: ۵ [2] قرطبی: ۸۲/۱۰، الجزء: ۲۰

[3] ثمرات الاوراق: ۳۹/۱، ابن حجة الحموی

سکا۔ سب متحیر اور حیران رہ گئے، کیوں کہ اس شخص کا جنتی یا جہنمی ہونے کا معاملہ اللہ تعالیٰ کے سوا کون جانتا ہے اور جنتی اور جہنمی ہونے کا تعلق موت کے بعد اور آخرت کے ساتھ ہے اور وقوعِ طلاق یا عدمِ وقوع کا تعلق دنیا کے ساتھ ہے۔ آخرکار اس شخص نے بغداد جاکر غالباً حضرت امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے یہ مسئلہ پوچھا تو امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے کچھ دیر خوب غور و فکر کے بعد اس سے پوچھا: ''کیا تو نے اپنی پوری زندگی میں صرف اللہ تعالیٰ کے خوف سے کسی گناہ اور خواہشِ نفسانی سے اپنے آپ کو روک لیا تھا؟''

اس شخص نے کچھ دیر سوچنے کے بعد کہا: ''میں ایک مرتبہ ایک باغ میں میوہ خریدنے کی غرض سے گیا۔ وہاں ایک حسینہ عورت نے مجھے اپنی طرف تخلیہ میں دعوت دی تو میں خواہشات اور جوانی کے غلبہ ہونے کے باوجود صرف اللہ تعالیٰ کے خوف سے اپنے آپ کو خواہشاتِ نفسانی سے بچا کر وہاں سے جلدی واپس آگیا۔'' یہ واقعہ سن کر امام صاحب نے ﴿فَاَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهٖ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوٰى ۝ فَاِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَاْوٰى﴾[1] پڑھ کر طلاق واقع نہ ہونے کا فیصلہ دیا اور اس زمانہ کے تمام مفتیان کرام و علماء عظام خاموش رہ گئے۔

۲۶ اس نوع کا ایک لطیفہ حضرت مولانا محمد عمر پالن پوری صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے پاکستان کے ایک اجتماع میں بیان فرمایا تھا کہ ایک مرتبہ شیطان نے بشکلِ انسان کئی بے علم عابدوں کے پاس جا کر یہ سوال کیا کہ اللہ تعالیٰ اس دنیا کو مرغی کے انڈے کے اندر سما سکیں گے تو کس طرح کر سکیں گے؟ سمجھا دینا ہوگا۔ صرف ''کر سکیں گے'' کہنا کافی نہ ہوگا۔

یہ سوال سن کر سب متحیر اور حیران رہ گئے۔ آخر شیطان نے ایک مستند عالم کے پاس جا کر یہی سوال کیا تو عالم نے سنتے ہی فوراً جواب دے دیا کہ بے شک اللہ تعالیٰ

---

[1] النّٰزعٰت: ۴۰، ۴۱

اس جیسے بڑی دنیا کو مرغی کے انڈے جیسی چھوٹی چیز کے اندر سما سکیں گے۔
شیطان نے سوال کیا: ''کس طرح؟''
عالم نے یہ آیت پڑھ کر سنائی ﴿اِذَا اَرَادَ شَيْئًا اَنْ يَّقُوْلَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ﴾[1] یہاں آیت کریمہ میں ''شَيْئًا'' نکرہ ہے اور نکرہ کے اندر ہر چیز داخل ہے، لہٰذا اس میں دنیا کو مرغی کے ایک انڈے کے اندر سمانا بھی موجود ہے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ جب دنیا کو مرغی کے انڈے کے اندر داخل کرنے کا ارادہ کرے گا تو لفظِ ''کُنْ'' کہنے سے اس میں دنیا داخل ہو کر سما جائے گی۔ ''وَمَا ذٰلِكَ عَلَى اللّٰهِ بِعَزِيْزٍ''۔ اب شیطان نہایت متعجب اور حیران ہو کر اپنی مراد میں فیل ہو گیا۔
عزیزو! دیکھئے کہ علمِ صحیح دشمنوں سے غالب ہونے کا کتنا بڑا ہتھیار اور سامان ہے۔

(۲) اس قسم کا ایک اور لطیفہ منقول ہے کہ ایک طالبِ علم کا تحصیلِ علم کے زمانہ میں انتقال ہوا۔ چوں کہ حدیث میں آیا ہے ''مَنْ جَآءَ الْمَوْتُ وَهُوَ يَطْلُبُ الْعِلْمَ لِيُحْيِيَ بِهِ الْإِسْلَامَ بَيْنَهٗ وَبَيْنَ النَّبِيِّيْنَ دَرَجَةٌ وَّاحِدَةٌ.''[2] اور بھی متعدد روایات میں طالبِ علم کی فضیلت بکثرت آئی ہے۔ اس کی بدولت ایک طالبِ علم سے جب قبر میں منکر نکیر سوال کرنے لگے ''مَنْ رَّبُّكَ''، تو اس کے جواب میں ''مَنْ رَبُّكُمَا'' جواب دیتا رہا۔ آخر کار منکر نکیر اللہ تعالیٰ کے پاس جا کر کہنے لگے: ''اے اللہ! یہ تمہارا کیسا بندہ ہے جب ہم ''مَنْ رَّبُّكَ'' کہہ کر اس سے سوال کرتے ہیں تو وہ باہمت اُلٹا ہم سے ''مَنْ رَبُّكُمَا'' کہہ کر سوال کرتا ہے۔'' تو اللہ تعالیٰ نے جواب دیا: ''اس نے ٹھیک کہا ''مَنْ رَّبُّكُمَا'' میں مَنْ موصولہ ہے مَنْ استفہامیہ نہیں۔ لہٰذا یہاں ''مَنْ رَّبُّكُمَا'' کے معنی ''اَلَّذِيْ رَبُّكُمَا'' ہیں۔ یعنی میرا رب وہ ہے جو تمہارا رب ہے۔'' دیکھئے سوال میں لفظ ''رَبّ'' ذکر ہونے کی وجہ سے قاعدہ کے موافق

---

[1] یٰس: ۸۲ [2] دارمی، باب فی فضل العلم والعالم: ۱/۱۱۲، رقم: ۳۵٤

"رَبِّيْ" کو حذف کیا گیا ہے۔ اس قسم کا واقعہ ممکنات سے ہے محالات سے نہیں ہے، کیوں کہ فرشتے کا علم "اِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا" کی رُو سے محدود ہے۔

۲۸ اس قسم کا ایک لطیفہ تفسیر "فتح البیان" میں لکھا ہے کہ منصور نے ایک مرتبہ خواب میں (حضرت عزرائیل عَلَیْہِ السَّلَامُ) ملک الموت کو دیکھا تو منصور نے (عزرائیل عَلَیْہِ السَّلَامُ) ملک الموت سے پوچھا کہ میری زندگی کتنی باقی ہے اور میری موت کب ہوگی؟

(حضرت عزرائیل عَلَیْہِ السَّلَامُ) ملک الموت نے اپنے ہاتھ کی پانچ انگلیوں کو دکھایا اور کچھ نہیں کہا۔ جب صبح بیدار ہوا تو تمام بڑے بڑے علماء کو اپنے پاس بلایا اور اپنا خواب سنا کر تعبیر دریافت کرنے لگا۔

بعض علمائے کرام نے یوں تعبیر کی: "پانچ انگلیوں سے پانچ سال حیات کی طرف اشارہ ہوگا" اور بعض نے کہا: تین مہینہ کی طرف اشارہ ہوگا۔ اور بعض خاموش رہے۔ بہرحال صحیح تعبیر کسی کی طرف سے نہیں ملی۔ اور آخر میں حضرت امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے یہ تعبیر دی: "پانچ انگلیوں سے اس آیت کی طرف اشارہ ہے:

﴿اِنَّ اللّٰهَ عِنْدَهٗ عِلْمُ السَّاعَةِ ۚ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْاَرْحَامِ ۭ وَمَا تَدْرِيْ نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا ۭ وَمَا تَدْرِيْ نَفْسٌۢ بِاَيِّ اَرْضٍ تَمُوْتُ ۭ اِنَّ اللّٰهَ عَلِيْمٌ خَبِيْرٌ ﴾" [1]

تَرجَمَہ: "بے شک اللہ تعالیٰ ہی کو قیامت کی خبر ہے۔ وہی مینہ برساتا ہے اور وہی جانتا ہے جو کچھ رحم میں ہے۔ اور کوئی شخص نہیں جانتا کہ کل وہ کیا عمل کرے گا اور نہیں جانتا کوئی شخص وہ کس زمین میں مرے گا۔ بے شک اللہ تعالیٰ سب باتوں کا جاننے والا باخبر ہے۔"

[1] لقمان: ٣٤، از تفسیر فتح البیان: ۳۱۲/۵

۲۹ اس نوع کا ایک اور لطیفہ استاذ شیخ الحدیث حضرت مولانا نذیر احمد صاحب نور اللہ مرقدہ نے بیان فرمایا ہے کہ ایک عجمی لڑکا بچپن میں کسی وجہ سے عرب میں منتقل ہوکر علم سیکھتا رہا۔ ذہن اور حافظہ نہایت قوی ہونے کی وجہ سے ہمیشہ ہم عصروں سے تفوق حاصل کرتا رہا، حتیٰ کہ ایک زبردست ماہر عالم بن گیا اور متعارفین اور متعلقین اس کے کافی معتقد ہوئے، سب کی نظر میں یہ عالم عربی نسل کہلانے لگا، یہاں تک کہ عربی نسل لڑکی سے نکاح بھی ہوا اور وہ کسی مدرسہ میں درس دینے لگا۔

ایک مرتبہ ایک چھوٹی لڑکی کو سورۂ لہب کا زبانی سبق دے رہا تھا، جب استاذ "تَبَّتْ یَدَا" پڑھاتے تو وہ لڑکی "تَبَّتْ یَدَانِ" پڑھتی۔ کئی مرتبہ دہرانے سے بھی وہ لڑکی "تَبَّتْ یَدَان" پڑھتی رہی، آخر اُستاذ نے غصہ میں آکر اس کو مارا پیٹا۔ لڑکی روتی ہوئی گھر جا کر کہنے لگی کہ استاذ جی "تَبَّتْ یَدَا" بغیر نون کے غلط مجھے پڑھا رہے تھے۔ میں "تَبَّتْ یَدَا" کے بجائے "تَبَّتْ یَدَانِ" پڑھ رہی تھی۔ اس لئے مجھے مارا۔ یہ بات سن کر اس کے گھر والے اور کئی اور لوگ اس معاملہ کی تحقیق کرنے لگے، معلوم ہوا کہ یہ عالم عربی نسل نہیں بل کہ عجمی ہے حتیٰ کہ اس کی بیوی نے بھی ازدواجی زندگی سے علیحدگی اختیار کرلی۔

حقیقت یہ ہے کہ قرآن شریف میں "تَبَّتْ یَدَا" بغیر نون لکھا ہوا ہے کیوں کہ "یَدَا" کی "اَبِیْ لَهَبٍ" کی طرف اضافت ہے اور تثنیہ اور جمع کے نون اضافت کے وقت گر جانا نحویوں کا ایک مسلّم قاعدہ ہے اور یہاں استاذ پڑھاتے وقت صرف "تَبَّتْ یَدَا" پڑھا کر وقف کر لیتے اور مابعد کی طرف اضافت نہیں کرتے چوں کہ وہ لڑکی عربی نسل تھی اور اہلِ لسان تھی، اس لئے فطری طور سے سمجھ گئی کہ صرف "تَبَّتْ یَدَا" بلانون کے پڑھنا غلط ہوگا "تَبَّتْ یَدَانِ" پڑھنا پڑے گا، یہاں تک کہ استاذ کے مارنے کے باوجود وہ برابر "یَدَانِ" ہی پڑھتی رہی۔

۳۰ اس قسم کا ایک اور لطیفہ منقول ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کی

خدمت میں ایک شخص آیا اور کہا ’’إِنِّيْ أُحِبُّ الْفِتْنَةَ وَأَكْرَهُ الْحَقَّ وَأَشْهَدُ بِمَا لَمْ أَرَهُ‘‘ یعنی بے شک میں فتنہ کو پسند کرتا ہوں اور حق کو ناپسند کرتا ہوں اور اس چیز کی شہادت دیتا ہوں جس کو میں نے نہیں دیکھا۔ یہ سن کر حضرت عمر رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ نے اس کو قید کرلیا کیوں کہ اس کے اندر ناقابلِ تلافی تین خرابیاں موجود تھیں، پھر حضرت علی رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ کو یہ واقعہ معلوم ہوا تو آپ نے فرمایا:

’’امیر المؤمنین! آپ نے اس شخص کو ظلماً قید کیا ہے‘‘، تو حضرت عمر رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ نے فرمایا کیوں؟ حالاں کہ اس کے اندر تین خرابیاں ہیں۔ حضرت علی رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ نے فرمایا ’’إِنِّيْ أُحِبُّ الْفِتْنَةَ‘‘ کا مطلب یہ ہے کہ میں مال اور اولاد سے محبت کرتا ہوں۔

وَقَدْ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى: ﴿إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ﴾[1] اور ’’أَكْرَهُ الْحَقَّ‘‘ کا مطلب یہ ہے کہ میں موت کو ناگوار سمجھتا ہوں حالاں کہ موت بالکل ہی برحق ہے۔

قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى: ﴿وَجَآءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ﴾[2]. ’’وَأَشْهَدُ بِمَا لَمْ أَرَهُ‘‘ کا مطلب یہ ہے کہ میں اس بات کی گواہی دیتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ ایک ہے حالاں کہ میں نے اللہ تعالیٰ کو نہیں دیکھا۔ اس کے بعد حضرت عمر رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ نے فرمایا: ’’لَوْلَا عَلِيٌّ لَهَلَكَ عُمَرُ‘‘ اور اس شخص کو قید سے رہا کردیا۔

حضرت عمر کے اس مقولہ کے بارے میں ’’لَوْلَا عَلِيٌّ لَهَلَكَ عُمَرُ‘‘ یہ بھی مشہور اور منقول ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عمر رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ نے اپنے دورِ خلافت میں ایک حاملہ عورت کو زنا کے ثبوت ہونے کے سبب سے حکمِ زنا یعنی رجم کرنے کا حکم فرمایا، لیکن اتفاقاً اسی مجلس میں حضرت علی رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ موجود تھے۔ آپ نے فرمایا:

’’اے عمر! اگرچہ حاملہ عورت زنا کرنے کی وجہ سے قصوروار ہے، لیکن اس کے

---

[1] التغابن: ۱۵ [2] قٓ: ۱۹

بطن میں جو لڑکا ہے اس کا کوئی قصور نہیں۔ تو حاملہ عورت کو رجم کرنے سے وہ بے قصور لڑکا بھی مر جائے گا اور وہ ظلم سے خالی نہیں۔'' اس بات کو سن کر حضرت فاروق اعظم رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے فرمایا: ''لَوْ لَا عَلِيٌّ لَهَلَكَ عُمَرُ''۔ اگر اس مجلس میں علی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ موجود نہ ہوتے البتہ عمر (ایک بے قصور لڑکا مار ڈالنے کی وجہ سے) ہلاک ہو جاتے۔

(۳۱) اس قسم کا ایک اور لطیفہ ارشاد الطالبین میں لکھا ہے کہ ایک مرتبہ حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ دونوں باہم کھجور تناول فرما رہے تھے۔ آپ بطورِ مزاح اور خوش طبع کے اپنی تناول فرمائی ہوئی کھجور کی گٹھلی کو حضرت علی کے سامنے خفیہ طور پر رکھنے لگے تاکہ کھجور کی گٹھلیوں کا ذخیرہ حضرت علی کے سامنے زیادہ ہو جائے اور پھر بطور مزاح کہا جا سکے کہ جس کے سامنے گٹھلیاں زیادہ ہوں اس نے زیادہ کھجور کھائی۔ جب کھانے سے فارغ ہوئے تو آپ فرمانے لگے۔ ''جس کے سامنے گٹھلیاں زیادہ ہیں اس نے کھجور زیادہ کھائی ہیں'' حضرت علی نے دیکھا کہ کھجور کی گٹھلیاں سب سے زیادہ اُن کے سامنے موجود ہیں اور حضور کے سامنے نہیں ہیں تو فوراً حضرت علی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے کہا:

لَيْسَ مَنْ عِنْدَهُ نَوَاةٌ وَهُوَ أَكَلَ التَّمْرَةَ مَعَ النَّوَاةِ.

یعنی جس کے سامنے گٹھلی نہیں ہیں تو اس نے کھجور کے ساتھ گٹھلیاں بھی کھا لی ہیں آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ یہ جواب سن کر نہایت متعجب ہوئے اور ہنسنے لگے۔

(۳۲) ایک مرتبہ ایک عورت حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کی خدمت مبارک میں حاضر ہو کر کہنے لگی کہ اے امیر المؤمنین! میرا شوہر ہمیشہ دن بھر روزہ رکھتا ہے اور رات بھر نماز پڑھتا ہے۔ تو حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے کہا:

''اے عورت! اپنے شوہر کی نہایت قدردانی کرنا اور نافرمانی ہرگز نہ کرنا۔'' اتفاق سے حضرت کعب بن سور بھی اسی مجلس میں حاضر تھے۔ آپ نے حضرت عمر

رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ کو کہا: ”اے امیر المؤمنین! آپ اس عورت کی بات کا مطلب نہیں سمجھے، اس عورت کی بات میں اپنے شوہر کی شکایت مضمر ہے، وہ یہ ہے کہ یہ کہہ رہی ہے میرا شوہر عبادت نافلہ میں مشغول رہتا ہے، میرا حق ادا نہیں کرتا۔“ حضرت عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے فرمایا: ”جب آپ نے اس عورت کی بات کا مطلب سمجھ لیا ہے تو اس لئے آپ ہی فیصلہ فرما دیجئے۔“

حضرت کعب بن سور نے اس عورت کو کہا: ”تو اپنے شوہر کے پاس جا کر ہمارے یہاں کا شرعی فیصلہ سنا دینا کہ تین رات تک نفل عبادت میں مشغول رہنے کی اجازت حاصل ہے۔ چوتھی رات اجازت نہیں، بل کہ اپنی بیوی کے بچھونے میں جانا پڑے گا ورنہ ”إِنَّ لِزَوْجِكَ عَلَيْكَ حَقًّا“[1] کے خلاف ہوگا۔“ یہ فیصلہ سن کر حضرت عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے حضرت کعب بن سور سے پوچھا: ”آپ نے یہ فیصلہ کہاں سے فرمایا۔“ حضرت کعب بن سور نے اس آیت کریمہ ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾[2] کو پڑھ کر فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت شریفہ میں ایک مرد کو چار عدد عورتوں سے شادی کرنے کا اختیار دے دیا ہے، جب چار عدد عورتیں کسی کے نکاح میں ہوں تو باری باری سے ہر ایک کے بچھونے میں جانے میں یقیناً تین رات فصل رہے گی۔ معلوم ہوا کہ اگر تین رات تک مرد کو بیوی کے بچھونے میں نہ جانے کی اجازت نہ ہوتی تو ایک مرد کو چار عدد عورتوں سے نکاح کرنے کا اختیار نہ دیا جاتا۔ یہی وجہ ہے کہ مرد کو گھر میں حاضر رہ کر بھی تین رات تک بیوی کے بچھونے میں نہ جانے کی اجازت حاصل ہے۔ اس کے بعد حدیثِ بالا کی بناء پر اجازت مشروع نہیں تو حضرت عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ اور اہلِ مجلس نے آپ کا یہ فیصلہ تسلیم کیا اور آپ کو بصرہ کا قاضی مقرر کیا۔[3]

---

[1] بخاري، الصوم، باب حق الضيف في الصوم: ١٥٤، رقم: ١٩٧٤

[2] النساء: ٣ [3] كنزالعمال، كتاب النكاح: ٢٤١/١٦، رقم: ٤٥٩٠٨

(۲۳) اس قسم کا ایک لطیفہ محشی انوار علی نے پنج گنج کے فارسی حاشیہ میں بعض کتبِ صرف سے نقل کیا ہے کہ کسی شاگرد نے استاذ سے حروف زیادت کے متعلق سوال کیا۔ استاذ نے کہا: "سَأَلْتُمُوْنِيْهَا" یعنی تم نے وہ حروف اس سے پہلے مجھ سے پوچھے تھے۔ شاگرد نے قسم کھا کر کہا: "میں نے اس سے پہلے کبھی نہیں پوچھے۔" استاذ نے کہا: "اَلْيَوْمَ تَنْسَاهُ" یعنی آج تم اس کو بھول رہے ہو اس پر شاگرد بہت پریشان ہوا اور عرض کیا: "وَاللّٰهِ مَا أَنْسَاهُ لٰكِنْ مَا عَلَّمْتَنِيْ بِهَا" اللہ کی قسم میں نہیں بھول رہا بل کہ آپ نے مجھے وہ حروف بتائے ہی نہیں۔ استاذ نے کہا: "بے وقوف! میں نے تم کو حروف زیادت دو مرتبہ بتلائے ہیں" یعنی میرے دونوں جملوں میں تمام حروف زیادت جمع ہیں۔

شیخ رضی نے فرمایا: ایک مرتبہ امام مبرد رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی نے امام مازنی رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی سے حروفِ زیادت کے متعلق سوال کیا تو امام مازنی نے جواب میں یہ شعر پڑھا ؎

هَوِيْتُ السَّمَانَا فَشَيَّبْنَنِيْ وَقَدْ كُنْتُ قَدْ مَا هَوِيْتُ السَّمَانَا

یعنی میں نے موٹی موٹی عورتوں سے محبت کی ہے پس انہوں نے مجھے ضعیف اور کمزور کر ڈالا، حالاں کہ میں موٹی موٹی عورتوں سے ہمیشہ محبت کرتا ہوں۔

امام مبرد رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی نے کہا: "میں آپ سے حروف زوائد کے متعلق سوال کرتا ہوں اور آپ اس کے جواب میں شعر پڑھتے ہیں۔"

امام مازنی رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی نے کہا: "میں ابھی دو مرتبہ حروف زائد کہہ چکا ہوں مگر تو نہیں سمجھا" یعنی هَوِيْتُ السَّمَانَا یہ جملہ حروف زوائد کا مجموعہ ہے جو دو مرتبہ کہا گیا ہے۔

(۲۴) لبید اور معیدی دو شاعر تھے۔ لوگوں نے لبید شاعر سے معیدی شاعر کے کلام کی مبالغہ آمیز تعریف وتحسین کی۔ لبید اس سے ملنے اور دیکھنے گیا تو معیدی شاعر کی شکل و

صورت کو مکروہ اور طلعت نازیبا دیکھ کر بے ساختہ اس کے منہ سے نکلا:

ع تَسْمَعُ بِالْمَعِيْدِيْ خَيْرٌ مِّنْ أَنْ تَرَاهُ

معیدی نے فوراً جواب دیا:

ع وَتَعْرِفُ قَدْرَهٗ اِذَا انْفَتَحَ فَاهُ

اور علامہ موصوف نے بعض حواشی سے اس واقعہ کو دوسرے طریقہ سے بھی نقل کیا ہے کہ ایک شخص کا نام منذر تھا اس نے شقتہ شاعر کی حسنِ شہرت سنی، ملنے کا شوق پیدا ہوا تو شقتہ کے یہاں گیا۔ دیکھا کہ وہ نہایت بدصورت اور کریہہ المنظر ہے تو اس نے کہا:

ع تَسْمَعُ بِالْمَعِيْدِيْ خَيْرٌ مِّنْ أَنْ تَرَاهُ

اس پر شاعر شقتہ نے کہا:

"إِنَّ الرِّجَالَ لَيْسُوْا بِأَجْسَامٍ إِنَّمَا يَعِيْشُ بِأَصْغَرَيْهِ لِسَانِهٖ وَقَلْبِهٖ" تو منذر نے شقتہ کے کلام کو بہت پسند کیا اور اس کی ملاقات سے بہت خوش ہوا۔[1]

(۴۵) اس قسم کا ایک عجیب لطیفہ ہے کہ ایک ادیب بغداد کے ایک امیر کی مجلس میں تھا۔ اور اس مال دار کے سامنے بادام سے بھری ہوئی پلیٹ پڑی تھی۔ اچانک ایک مجنون آیا اور کہا: "اے امیر یہ کیا چیز ہے؟"

امیر نے اس کی طرف ایک بادام پھینک دیا۔

مجنون نے کہا:

﴿ثَانِيَ اثْنَيْنِ اِذْ هُمَا فِي الْغَارِ﴾[2]

(دوسرے کا دو جس وقت دونوں غار میں تھے) امیر نے اس کی طرف دوسرا بادام پھینکا۔

---

[1] مصباح المعانی شرح ملا جامی: ۳۳/۳، نواصب المضارع بتقدیر اَنْ

[2] التوبۃ: ۴۰

مجنون نے کہا:

﴿فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ﴾[1] (سوقوی بنایا ہم نے دونوں کو تیسرے کے ذریعہ) امیر نے اس کو تیسرا دے دیا۔

مجنون نے کہا:

﴿خُذْ اَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ﴾[2] (پس لو تم چار پرندوں کو)

امیر نے اس کے پاس چوتھا ڈال دیا۔

اس نے کہا: ﴿خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾[3] (پانچ تھے چھٹا تھا ان کا کتا) پس دے دیا اس کو پانچواں۔

اس نے کہا:

﴿فِيْ سِتَّةِ اَيَّامٍ﴾[4] (چھ دنوں میں)

امیر نے اس کو چھٹا بادام دے دیا۔

اس نے کہا:

﴿سَبْعَ سَمٰوٰتٍ طِبَاقًا﴾[5] (سات آسمان ایک دوسرے کے اوپر)

امیر نے اس کو ساتواں بادام دے دیا۔

مجنون نے پھر کہا:

﴿ثَمَانِيَةَ اَزْوَاجٍ﴾[6] (آٹھ جوڑیں)

امیر نے اس کی طرف آٹھواں بادام پھینک دیا۔

پھر اس نے کہا:

﴿فَكَانَ فِي الْمَدِيْنَةِ تِسْعَةُ رَهْطٍ﴾[7] (اور تھے شہر میں نو افراد)

امیر نے نواں بادام اس کی طرف پھینک دیا۔

---

[1] یٰس: ۱٤ [2] البقرة: ۲٦۰ [3] الکھف: ۲۲ [4] یونس: ۳
[5] الملك: ۳ [6] الانعام: ۱٤۳ [7] النمل: ٤۸

اس نے کہا:

﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾[1] (یہ کامل دس ہیں)

امیر نے دسواں بادام دے دیا۔

اس نے کہا:

﴿اَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا﴾[2] (گیارہ ستارے)

امیر نے اس کو گیارہواں دے دیا۔

اس نے کہا: ﴿اِنَّ عِدَّةَ الشُّهُوْرِ عِنْدَ اللّٰهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا﴾[3] (مہینوں کی گنتی اللہ کے نزدیک بارہ مہینہ ہیں)

امیر نے بارہواں بادام دے دیا۔

اس نے کہا:

﴿اِنْ يَّكُنْ مِّنْكُمْ عِشْرُوْنَ﴾[4] (اگر ہوں تم میں سے بیس)

امیر نے اس کو بیس بادام دے دیئے۔

اس نے کہا:

﴿يَغْلِبُوْا مِائَتَيْنِ﴾[5] (دوسو پر غالب آئیں گے)

امیر نے حکم دے دیا پلیٹ اٹھا کر اس کو دے دو۔

اور کہا: ”کھاؤ اے زانیہ کے بیٹے۔ اللہ تیرا پیٹ نہ بھرے۔“

اس نے کہا: ”اللہ کی قسم! اگر تو یہ کام نہ کرتا تو میں یہ آیت پڑھتا:

﴿وَاَرْسَلْنَاهُ اِلٰى مِائَةِ اَلْفٍ اَوْ يَزِيْدُوْنَ﴾“[6]

(۲۶) اس قسم کا ایک اور عجیب لطیفہ **”المستطرف فی کل فن مستظرف“** میں لکھا ہے۔ حضرت عبداللہ بن مبارک رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی فرماتے ہیں کہ میں ایک مرتبہ

---

[1] البقرة: ١٩٦ [2] يوسف: ٤ [3] التوبة: ٣٦

[4] الانفال: ٦٥ [5] الانفال: ٦٥ [6] الصّٰفّٰت: ١٤٧، ازالة الحزن: ص٦٨

حج کو گیا، ایک سفر کے دوران راستے میں مجھے ایک بڑھیا بیٹھی ہوئی ملی جس نے اون کا قمیص پہنا ہوا تھا، اور اون ہی کی اوڑھنی اوڑھے ہوئے تھی، میں نے اسے سلام کیا، تو اس نے جواب میں کہا:

﴿سَلَامٌ قَوْلًا مِّنْ رَّبٍّ رَّحِيمٍ ۝﴾[۱]

میں نے پوچھا: ''اللہ تم پر رحم کرے، یہاں کیا کر رہی ہو؟'' کہنے لگی:

﴿وَمَنْ يُّضْلِلِ اللّٰهُ فَلَا هَادِيَ لَهٗ﴾[۲] (جسے اللہ گمراہ کر دے اس کا کوئی رہنما نہیں ہوتا)

میں سمجھ گیا کہ وہ راستہ بھول گئی ہے، اس لئے میں نے پوچھا: ''کہاں جانا چاہتی ہو؟''

کہنے لگی: ﴿سُبْحٰنَ الَّذِيْ اَسْرٰى بِعَبْدِهٖ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَى الْمَسْجِدِ الْاَقْصٰى﴾[۳] (پاک ہے وہ ذات جو اپنے بندے کو رات کے وقت مسجدِ حرام سے مسجدِ اقصیٰ تک لے گئی)

میں سمجھ گیا کہ وہ حج ادا کر چکی ہے، اور بیت المقدس جانا چاہتی ہے، میں نے پوچھا:

''کب سے یہاں بیٹھی ہو؟''

کہنے لگی: ﴿ثَلٰثَ لَيَالٍ سَوِيًّا ۝﴾[۴] (پوری تین راتیں)

میں نے کہا: ''تمہارے پاس کچھ کھانا وغیرہ نظر نہیں آ رہا، کھاتی کیا ہو؟''

جواب دیا: ﴿هُوَ يُطْعِمُنِيْ وَيَسْقِيْنِ ۝﴾[۵] (وہ اللہ مجھے کھلاتا پلاتا ہے)

میں نے پوچھا: ''وضو کس چیز سے کرتی ہو؟''

کہنے لگی: ﴿فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا﴾[۶] (پاک مٹی سے

---

[۱] یٰسٓ: ۵۸ [۲] الاعراف: ۱۸۶ [۳] الاسراء: ۱
[۴] مریم: ۱۰ [۵] الشعراء: ۷۹ [۶] النساء: ۴۳

تیمم کرلو)

میں نے کہا: ''میرے پاس کچھ کھانا ہے، کھاؤ گی؟''

جواب میں اس نے کہا: ﴿ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى الَّيْلِ ۚ﴾[1] (رات تک روزوں کو پورا کرو)

میں نے کہا: ''یہ رمضان کا تو زمانہ نہیں ہے۔''

بولی: ﴿وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَاِنَّ اللّٰهَ شَاكِرٌ عَلِيْمٌ ۝﴾[2] (اور اپنی خوشی سے بھلائی کرنے والوں کا اللہ قدر دان ہے اور انہیں خوب جاننے والا ہے)

میں نے کہا: ''سفر کی حالت میں تو فرض روزہ نہ رکھنا بھی جائز ہے''

کہنے لگی: ﴿وَاَنْ تَصُوْمُوْا خَيْرٌ لَّكُمْ اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ ۝﴾[3] (اگر تمہیں ثواب کا علم ہو تو روزہ رکھنا زیادہ بہتر ہے)

میں نے کہا: ''تم میری طرح کیوں بات نہیں کرتیں؟''

جواب ملا: ﴿مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ اِلَّا لَدَيْهِ رَقِيْبٌ عَتِيْدٌ ۝﴾[4] (انسان جو بات بھی بولتا ہے، اس کے لئے ایک نگہبان فرشتہ مقرر ہے)

میں نے پوچھا: ''تم ہو کون سے قبیلے سے؟''

کہنے لگی: ﴿لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ ۭ اِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ اُولٰۗىِٕكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔوْلًا ۝﴾[5] (اور جس بات کا تمہیں علم نہیں اس کے پیچھے مت پڑو کیوں کہ کان اور آنکھ اور دل ان میں سے ہر ایک سے پوچھ گچھ کی جانے والی ہے)

میں نے کہا: ''معاف کرنا مجھ سے غلطی ہوئی۔''

بولی: ﴿لَا تَثْرِيْبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللّٰهُ لَكُمْ﴾[6] (آج تم پر کوئی

---

[1] البقرة: ۱۸۷ [2] البقرة: ۱۵۸ [3] البقرة: ۱۸٤
[4] ق: ۱۸ [5] الاسراء: ۳٦ [6] یوسف: ۹۲

ملامت نہیں، اللہ تمہیں معاف کرے)

میں نے کہا: ''اگر چاہو تو میری اونٹنی پر سوار ہو جاؤ، اور اپنے قافلہ سے جا ملو۔''
کہنے لگی: ﴿وَمَا تَفْعَلُوْا مِنْ خَيْرٍ يَّعْلَمْهُ اللّٰهُ ؕ﴾[1] (تم جو بھلائی بھی کرو، اللہ اسے جانتا ہے)

میں نے یہ سن کر اپنی اونٹنی کو بٹھا لیا، مگر سوار ہونے سے پہلے وہ بولی:
﴿قُلْ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ يَغُضُّوْا مِنْ اَبْصَارِهِمْ﴾[2] (مومنوں سے کہہ کہ وہ اپنی نگاہیں نیچی رکھیں)

میں نے اپنی نگاہیں نیچی کر لیں اور اس سے کہا: ''سوار ہو جاؤ۔'' لیکن جب وہ سوار ہونے لگی تو اچانک اونٹنی بگڑ کر بھاگ کھڑی ہوئی اور اس جدوجہد میں اس کے کپڑے پھٹ گئے، اس پر وہ بولی:
﴿وَمَا اَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيْبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ اَيْدِيْكُمْ﴾[3] (تمہیں جو کوئی مصیبت پہنچتی ہے وہ تمہارے اعمال کے سبب ہوتی ہے)

میں نے کہا: ''ذرا ٹھہرو میں اونٹنی کو باندھ دوں پھر سوار ہونا۔''
وہ بولی: ﴿فَفَهَّمْنٰهَا سُلَيْمٰنَ ۚ﴾[4] (ہم نے اس مسئلہ کا حل سلیمان (علیہ السلام) کو سمجھا دیا)

میں نے اونٹنی کو باندھا، اور اس سے کہا: ''اب سوار ہو جاؤ'' وہ سوار ہوگئی اور یہ آیت پڑھی: ﴿سُبْحٰنَ الَّذِيْ سَخَّرَ لَنَا هٰذَا وَمَا كُنَّا لَهٗ مُقْرِنِيْنَ ۝ وَاِنَّآ اِلٰى رَبِّنَا لَمُنْقَلِبُوْنَ ۝﴾[5] (پاک ہے وہ ذات جس نے اس (سواری) کو ہمارے لئے رام کر دیا، اور ہم اس کو کرنے والے نہیں تھے، اور بلاشبہ ہم سب اپنے پروردگار کی طرف لوٹنے والے ہیں)

---

[1] البقرة: ۱۹۷ [2] النور: ۲٤ [3] الشورى: ٤٢
[4] الانبياء: ۷۹ [5] الزخرف: ۱۳، ۱٤

میں نے اونٹنی کی مہار پکڑی اور چل پڑا، میں بہت تیز تیز دوڑا جا رہا تھا، اور ساتھ ہی زور زور سے چیخ کر اونٹنی کو ہنکا بھی رہا تھا، یہ دیکھ کر وہ بولی:

﴿وَاقْصِدْ فِيْ مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ﴾[1] (اپنے چلنے میں اعتدال سے کام لو اور اپنی آواز پست رکھو)

اب میں آہستہ آہستہ چلنے لگا، اور کچھ اشعار ترنم سے پڑھنے شروع کیے، اس پر اس نے کہا: ﴿فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ﴾[2] (قرآن میں سے جتنا حصہ پڑھ سکو، وہ پڑھو)

میں نے کہا: ''تمہیں اللہ کی طرف سے بڑی نیکیوں سے نوازا گیا ہے۔''

بولی: ﴿وَمَا يَذَّكَّرُ اِلَّآ اُولُوا الْاَلْبَابِ ۝﴾[3] (صرف عقل والے ہی نصیحت حاصل کرتے ہیں) کچھ دیر خاموش رہنے کے بعد میں نے اس سے پوچھا:

''تمہارا کوئی شوہر ہے؟''

بولی: ﴿يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَسْاَلُوْا عَنْ اَشْيَآءَ اِنْ تُبْدَلَكُمْ تَسُؤْكُمْ ج﴾[4] (اے ایمان والو! ایسی چیزوں کے بارے میں مت پوچھو جو اگر تم پر ظاہر کر دی جائیں تو تمہیں بری لگیں)

اب میں خاموش ہوگیا، اور جب تک قافلہ نہیں مل گیا، میں نے اس سے کوئی بات نہیں کی، قافلہ سامنے آ گیا تو میں نے اس سے کہا: یہ قافلہ سامنے آ گیا ہے، اس میں تمہارا کون ہے؟''

کہنے لگی: ﴿اَلْمَالُ وَالْبَنُوْنَ زِيْنَةُ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا﴾[5] (مال اور بیٹے دنیوی زندگی کی زینت ہیں)

میں سمجھ گیا کہ قافلے میں اس کے بیٹے موجود ہیں۔ میں نے پوچھا: ''قافلے

---

[1] لقمان: ١٩ [2] المزمل: ٢٠ [3] البقرة: ٢٦٩
[4] المائدة: ١٠١ [5] الكهف: ٤٦

میں ان کا کام کیا ہے؟"

بولی: ﴿وَعَلٰمٰتٍ وَّبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُوْنَ ۝﴾[1] (علامتیں ہیں اور ستارے ہی سے وہ راستہ معلوم کرتے ہیں)

میں سمجھ گیا کہ اس کے بیٹے قافلے کے رہبر ہیں، چناں چہ میں اسے لے کر خیمے کے پاس پہنچ گیا اور پوچھا: "یہ خیمے آگئے ہیں اب بتاؤ تمہارا (بیٹا) کون ہے؟"

کہنے لگی: ﴿وَاتَّخَذَ اللّٰهُ اِبْرٰهِيْمَ خَلِيْلًا﴾[2] ﴿وَكَلَّمَ اللّٰهُ مُوْسٰى تَكْلِيْمًا﴾[3] ﴿يٰيَحْيٰى خُذِ الْكِتٰبَ بِقُوَّةٍ ؕ﴾[4]

یہ سن کر میں نے آواز دی: یا ابراہیم، یا موسیٰ، یا یحییٰ۔"

تھوڑی سی دیر میں چند نوجوان جو چاند کی طرح خوب صورت تھے، میرے سامنے آ کھڑے ہوئے۔

جب ہم سب اطمینان سے بیٹھ گئے تو اس عورت نے اپنے بیٹوں سے کہا:

﴿فَابْعَثُوْٓا اَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هٰذِهٖٓ اِلَى الْمَدِيْنَةِ فَلْيَنْظُرْ اَيُّهَآ اَزْكٰى طَعَامًا فَلْيَاْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِّنْهُ﴾[5] (اب اپنے میں سے کسی کو یہ روپیہ دے کر شہر کی طرف بھیجو پھر وہ تحقیق کرے کہ کون سا کھانا زیادہ پاکیزہ ہے، سو اس میں سے تمہارے واسطے کچھ کھانا لے آئے)

یہ سن کر ان میں سے ایک لڑکا گیا اور کچھ کھانا خرید لایا، وہ کھانا میرے سامنے رکھا گیا تو عورت نے کہا: ﴿كُلُوْا وَاشْرَبُوْا هَنِيْٓـًٔا بِمَآ اَسْلَفْتُمْ فِي الْاَيَّامِ الْخَالِيَةِ ۝﴾[6] (خوشگواری کے ساتھ کھاؤ پیو، یہ سب ان اعمال کے جو تم نے پچھلے دنوں میں کئے ہیں۔"

اب مجھ سے نہ رہا گیا: میں نے لڑکوں سے کہا:

---

[1] النحل: ١٦ [2] النساء: ١٢٥ [3] النساء: ١٦٤
[4] مریم: ١٢ [5] الکہف: ١٩ [6] الحاقۃ: ٢٤

"تمہارا کھانا مجھ پر حرام ہے، جب تک تم مجھے اس عورت کی حقیقت نہ بتلاؤ۔"

لڑکوں نے بتایا کہ "ہماری ماں کی چالیس سال سے یہی کیفیت ہے، چالیس سال سے اس نے قرآنی آیات کے سوا کوئی جملہ نہیں بولا۔ اور یہ پابندی اس نے اپنے اوپر اس لئے لگائی ہے کہ کہیں زبان سے کوئی ناجائز یا نامناسب بات نہ نکل جائے جو اللہ کی ناراضی کا سبب بنے۔" میں نے کہا: ﴿ذٰلِكَ فَضْلُ اللّٰهِ يُؤْتِيْهِ مَنْ يَّشَآءُ وَاللّٰهُ ذُوالْفَضْلِ الْعَظِيْمِ ۝﴾[1]

۳۷ اس قسم کا ایک عجیب لطیفہ ہے کہ ایک شخص نے حکیم الامت حضرت تھانوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے سوال کیا کہ اللہ تعالیٰ نے ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْٓا اَيْدِيَهُمَا﴾[2]، میں چوری کرنے والے مرد اور عورت دونوں کے ہاتھ کاٹنے کا کیوں حکم فرمایا ہے، اس کے بجائے دوسری تیسری سزا کیوں تجویز نہ فرمائی؟

آپ نے برجستہ یعنی فٹا فٹ اس سے پوچھا: "اللہ تعالیٰ نے تیری ناک چہرہ سے بلند کیوں بنائی ہے چہرہ کے برابر کیوں نہیں بنائی؟"

اس شخص نے جواب دیا: "یہ تو اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے ہمیں کیسے معلوم ہوگا۔"

آپ نے فرمایا: "فَمَا هُوَ جَوَابُكَ فَهُوَ جَوَابِيْ" یعنی چور کے ہاتھ کاٹنے کا حکم کیوں فرمایا ہے وہ بھی اللہ تعالیٰ ہی کو معلوم ہے ہمیں کیسے معلوم ہوگا۔ تو اب سائل نہایت حیران اور لاجواب ہوگیا۔ دیکھئے حکیم الامت نور اللہ مرقدہ نے اپنی خداداد ذہانت اور ذکاوت کی بدولت کیسے سائل کو الزامی جواب دے کر خاموش کر دیا جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے عین مطابق ہے ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُوْنَ﴾ وہ جو کرتا ہے اس سے کوئی باز پرس نہیں کر سکتا اور اوروں سے سوال کئے جاتے ہیں۔

---

[1] الحديد: ۲۹، المستطرف فی کل فن مستظرف: ۱/۱۹۳ تا ۱۹۵

[2] المائدة: ۳۸

فائدہ: جس طرح باری تعالیٰ قادرِ مطلق ہے اسی طرح حکیم مطلق بھی ہے، اس لئے ان کی حکمت کا پورا احاطہ بھی انسانی دماغ نہیں کرسکتا۔ لیکن شریعت کے خلاف عقل نہ ہونے کی وجہ اگر اصول کے ساتھ غور وفکر کرے تو بقدرِ کفایت حکمت وعلت بھی سمجھ میں آتی ہے جس سے قلوب مزید مطمئن ہو جاتے ہیں، اس لئے متقدمین حضرات احکام کی علت کی طرف گئے ہیں۔ اس سلسلہ میں چور کا ہاتھ کاٹنے کی شریعت نے یہ سزا کیوں تجویز فرمائی ہے۔

چوری فطرۃً ایسی چیز ہے کہ اگر کسی کو اس کی عادت ہوگئی ہو تو اس سے توبہ کرکے باز آجانا نہایت ہی مشکل ہے، بل کہ عادۃً محال ہے۔ یہی وجہ ہے کہ شریعت نے بھی اس کی سزا سخت سے سخت تجویز کی ہے تاکہ دوسرے لوگ سبق لے کر اس سے پرزور احتراز کرتے رہے اور یہاں سائل کو خواہ مخواہ اس کی علت کے درپے ہونا مناسب نہیں اس لئے حکیم الامت رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے مصلحۃً الزامی جواب دے کر خاموش کردیا ہے۔

(۲۱) اس قسم کا ایک لطیفۂ عجیب حکیم الاسلام قاری طیب صاحب نوراللہ مرقدہ (مدیر مدرسہ دیوبند) نے لکھا ہے کہ ایک سائل نے حضرت علی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ سے سوال کیا: "بندہ کتنا خود مختار ہے اور کتنا مجبور ہے؟"

حضرت علی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ برجستہ یعنی فٹافٹ سائل کو کہنے لگے: "اپنا ایک پاؤں اٹھاؤ اور کھڑے رہو۔" اس شخص نے ایک پاؤں اٹھایا۔ پھر فرمایا: "دوسرا پاؤں اٹھالو۔" وہ اٹھا نہ سکا۔ حضرت علی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ نے فرمایا: "بندہ اتنا خود مختار اور اتنا مجبور ہے" (نہ مجبور محض ہے جیسا کہ جبریہ کا عقیدہ ہے نہ مختار کل ہے جیسا کہ قدریہ کا عقیدہ ہے) مسئلہ جبریہ اور قدریہ کے بارے میں حضرت تھانوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے ایک مختصر جامع تقریر یوں فرمائی ہے کہ دنیا میں کوئی اختیاری کام دو مشیتوں کے بغیر وقوع میں نہیں آتا۔ ایک مشیتِ الٰہیہ، دوسری مشیتِ عبدیہ، جن لوگوں نے

مشیتِ قریبہ یعنی مشیتِ عبدیہ پر نظر کی وہ قدری ہوگئے اور جنہوں نے صرف مشیتِ بعیدہ یعنی مشیتِ الٰہیہ پر نظر کی وہ جبری ہوگئے اور جنہوں نے دونوں مشیتوں پر نظر کی وہ اہلِ سنت ہیں۔[1]

۳۹ اس قسم کا ایک عجیب علمی لطیفہ ہمارے ایک استاذ محترم نے بیان فرمایا کہ فرقۂ مخالفین کے فلاسفہ اور سائنس دانوں کی ایک جماعت نے علماء کرام پر یہ اعتراض کیا ہے کہ تمہارے قرآن میں ہے:

﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُوْرِ مِنْۢ بَعْدِ الذِّكْرِ اَنَّ الْاَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصّٰلِحُوْنَ ۝﴾[2]

ترجمہ: ''اور ہم کتابوں میں لوحِ محفوظ کے بعد لکھ چکے ہیں کہ اس زمین کے مالک میرے نیک بندے ہوں گے۔''

اس آیت کے مطابق اس زمین کا مالک یعنی سلطنت مسلمانوں ہی کی ہونی چاہئے۔ اب دنیا میں بہت سے غیر مسلم بھی اس زمین کے مالک یعنی بادشاہ ہیں۔ اس اعتراض کے سامنے سب علماء حیران رہ گئے آخر کار حکیم الامت حضرت تھانوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی سے یہی سوال کیا گیا تو آپ نے سنتے ہی جواب دے دیا: ''﴿اَنَّ الْاَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصّٰلِحُوْنَ﴾ منطقی قاعدہ کے اعتبار سے قضیہ مہملہ جزئیہ کی قوت میں ہے یعنی اس کے کسی ایک جز کے موجود ہونے سے اس قضیہ کا وجود ثابت ہو جاتا ہے اور اس میں ایک فرد یا بعض افراد کی مقدار پایا جانا شرط نہیں ہے جیسا کہ ﴿اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِيْ خُسْرٍ﴾ اس کے معنی یہ ہیں کہ افراد انسان خسارہ میں ہیں لیکن یہ نہیں بتایا گیا کہ تمام افرادِ انسان خسارہ میں ہیں یا بعض افرادِ انسان۔''

اس قاعدہ کے مطابق اس زمین کا مالک کسی زمانہ میں کوئی ایک بھی مالک

---

[1] مجالس حکیم الامت: ص۲۴۷ [2] الانبیاء: ۱۰۵

مسلمان ہونا آیت مذکورہ کا مفہوم ومعنی ادا ہونے کے لئے کافی ہے اور ظاہر ہے ایک زمانہ میں حضرت سلیمان علیہ السلام اس تمام روئے زمین کے مالک تھے۔ اور اس وقت اس روئے زمین کی سلطنت میں کوئی غیر مؤمن اور غیر صالح شریک نہیں تھا۔ یہ جواب سن کر سب سائلین متحیر اور خوب خوش ہو کر تسلیم کرتے ہوئے واپس چلے گئے۔ دیکھئے معقولی علم بھی منقولی علم کی حفاظت کے لئے کس قدر ضروری ہے۔ اس واقعہ سے اربابِ علم بخوبی اندازہ کر سکتے ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ امام غزالی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے فرمایا:

"مَنْ لَّمْ یَعْرِفِ الْمَنْطِقَ فَلَا ثِقَةَ فِیْ عِلْمِہٖ"۔

(۴۰) اس قسم کا ایک اور عجیب علمی لطیفہ ہے کہ حضرت مفتی اعظم فیض اللہ صاحب نور اللہ مرقدہ کے ایامِ طالب علمی میں دیوبند میں پڑھتے وقت وہاں کے علماء کرام اور طلبہ عظام کے حلقہ میں اتفاقی طور پر باہمی یہ بحث چھڑ گئی کہ بنگلی محاورہ میں اشیاءِ ماکولات اور مشروبات دونوں کے لئے لفظ کھانا استعمال ہوتا ہے حالاں کہ یہ غلط اور سخت ترین عیب ہے کیوں کہ اشیاءِ ماکولات کے لئے لفظ کھانا اور اشیاء مشروبات کے لئے لفظ پینا استعمال ہونا چاہیے۔

حضرت مفتی اعظم رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے یہ تذکرہ سنتے ہی جواب دیا کہ ہمارا محاورہ غلط نہیں بل کہ بلاغت اور فصاحت کے اعلیٰ معیار اور قرآنی محاورہ کے عین مطابق ہے۔ چناں چہ قرآن میں دیکھئے! فرمایا: ﴿فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّيْ ۚ وَمَنْ لَّمْ يَطْعَمْهُ فَاِنَّهٗ مِنِّيْٓ﴾[1] جس نے اس میں سے پانی پی لیا وہ میرا نہیں، اور جو اسے نہ چکھے وہ میرا ہے۔ دیکھئے اس آیت شریفہ میں پانی کے بارے میں جو اشیاء مشروبات میں سے ہے لفظ ﴿يَطْعَمْهُ﴾ یعنی کھانا استعمال ہوا ہے۔ آپ کا یہ جواب سنتے ہی سب حاضرین خاموش ہو گئے اور آپ تن تنہا سب پر غالب ہو گئے۔

---

[1] البقرة: ۲۴۹

(۶۱) اس قسم کا ایک عجیب علمی لطیفہ مولانا رشید احمد کھری بیلوی نے اس طور سے بیان فرمایا کہ میرے مدرسہ دارالعلوم میجانپور میں پڑھانے کے دوران شیخ الحدیث مولانا عبدالسبحان صاحب نے بعدِ مسافت اور گھریلو مجبوری کے سبب سے مدرسہ سے الگ ہونا چاہا۔ اس سلسلہ میں، میں اور مفتی اعظم مولانا سلطان صاحب (مدیر مدرسہ ہذا) دونوں نے موصوف کے گھر جا کر مدرسہ میں رہنے یا نہ رہنے کے بارے میں تبادلۂ خیال کیا۔ دورانِ گفتگو مفتی صاحب نے موصوف کو کہا کہ تعجب کی بات ہے اتنے بڑے صاحبِ علم ہونے کے باوجود آپ کی ذات میں تغیر کیوں ہے؟

شیخ الحدیث نے برجستہ یعنی فوری طور پر جواب دیا:

"أَنَا مِنْ جُزْئِيَّاتِ الْعَالَمِ وَكُلُّ عَالَمٍ مُتَغَيِّرٌ فَأَنَا مُتَغَيِّرٌ."

مفتی صاحب یہ منطقی جواب سن کر ایک دم خاموش ہوگئے۔

فَائِدَة: انسان کی قوتِ تکلم میں تساوی نہیں، بل کہ حسب استعداد تفاوت ہے، چناں چہ امام شافعی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَىٰ سے منقول ہے:

"قَالَ الشَّافِعِيُّ -رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى- قِيلَ لِمَالِكٍ: هَلْ رَأَيْتَ أَبَا حَنِيْفَةَ" فَقَالَ: "نَعَمْ رَأَيْتُ رَجُلاً لَوْ كَلَّمَكَ فِيْ هٰذِهِ السَّارِيَةِ أَنْ يَّجْعَلَهَا ذَهَبًا لَقَامَ بِحُجَّتِهِ."

امام شافعی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَىٰ نے فرمایا کہ امام مالک رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَىٰ سے پوچھا گیا: "کیا آپ نے امام ابوحنیفہ کو دیکھا ہے؟"

امام مالک رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَىٰ نے جواب دیا: "ہاں! میں نے دیکھا ہے وہ ایسا آدمی ہے اگر وہ تجھ سے یہ کہے کہ "اس ستون کو سونا بنا کر دوں۔؟" تو ضرور وہ اس کو دلیل سے سونا بنا دے گا۔"

(۶۲) اس قسم کا ایک عجیب علمی لطیفہ حضرت مولانا گنگوہی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَىٰ کے بارے میں منقول ہے:

ایک یہودی عالم نے حضرت علامہ رشید احمد گنگوہی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے پوچھا: "اللہ نے فرمایا ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحٰفِظُوْنَ﴾[1] اور اس آیت میں ﴿الذِّكْرَ﴾ سے مراد ہماری کتاب توریت ہے۔ جب ہماری کتاب کی حفاظت کا ذمہ خود اللہ پاک نے لے لیا ہے تو اب بھی ہماری کتاب صحیح موجود ہے اور قیامت تک رہے گی، اب قرآن مجید کے ذریعہ ہماری کتاب کو منسوخ کہنا یہ بات بالکل درست نہ ہوگی۔"

آپ نے برجستہ فٹافٹ یہ جواب فرمایا: "آیت کے اندر ﴿الذِّكْرَ﴾ سے مراد قرآن مجید ہے نہ کہ توریت، کیوں کہ اس میں صیغۂ متکلم ﴿نَزَّلْنَا﴾ فرمایا ہے نہ کہ أَنْزَلْنَا۔ اوّل کے معنی رفتہ رفتہ نازل ہونے کے ہیں اور ثانی کے معنی یک بارگی نازل ہونے کے ہیں۔ اب دیکھو! کیا قرآن مجید رفتہ رفتہ نازل ہوا جس کے سلسلہ میں تیئس برس تک کا عرصہ گزرا ہے یا تمہاری کتاب توریت رفتہ رفتہ نازل ہوئی۔" یہودی عالم یہ جواب سن کر خوب متحیر ہوئے گویا ﴿فَبُهِتَ الَّذِيْ كَفَرَ﴾[2] کا عین مصداق بن کر واپس چلے گئے۔

۴۳ خلفاء عباسیہ میں سے ایک خلیفہ اپنے ہم نشین کے ساتھ (کشتی میں سوار ہوکر دریا عبور کر کے) جا رہا تھا درمیان راہ (یعنی درمیان دریا) میں خلیفہ نے ساتھیوں سے سوال کیا:

"أَيُّ طَعَامٍ اَشْهٰى عِنْدَكَ" (تیرے نزدیک مرغوب ترین کھانا کون سا ہے) تو اس نے جواب دیا: "مُخُّ الْبَيْضِ الْمَصْلُوْقِ" (تلے ہوئے انڈے کی زردی) ایک سال کے بعد سفر سے واپس آتے ہوئے جب اس کا گزر اس مقام پر ہوا (یعنی واپسی کے قصد سے کشتی میں سوار ہوکر اس دریا کو عبور کر رہا تھا) اتفاقاً وہ ساتھی بھی اسی کشتی میں سوار ہوا تو خلیفہ نے ساتھی کو دیکھتے ہی بدون اعادۂ کلامِ سابق

---

[1] الحجر: ۹ [2] البقرة: ۲۵۸

کے اس سے پوچھا: "مَعَ اَيِّ شَيْءٍ؟" (کس چیز کے ساتھ) ساتھی نے برجستہ فوافٹ جواب دیا "مَعَ الْمِلْحِ" نمک کے ساتھ۔ تو خلیفہ:

ع انگشت حسرت در دہاں نیمے دروں نیمے بروں

ہوکر رہ گیا اور اس کے کمالِ استحضار و غایت درجہ بے داری پر نہایت متعجب ہوا۔[1]

۴۴ ایک شخص نے حضرت علی رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ کی خدمت مبارک میں حاضر ہوکر عقدِ نکاح کی حقیقت پوچھی۔ حضرت علی رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے فوراً یہ جواب دے دیا:

"لُزُوْمُ مَهْرٍ. سُرُوْرُ شَهْرٍ. قُصُوْرُ ظَهْرٍ. هُمُوْمُ دَهْرٍ. نُزُوْلُ قَبْرٍ. مُرُوْرُ حَشْرٍ. دُخُوْلُ جَنَّةٍ اَوْ نَارٍ"[2]

یعنی شادی کی حقیقت یہ ہے کہ:

① اپنے اوپر مہر کا لازم کر لینا جو پہلے لازم نہ تھا۔

② اس کے بعد چند دن کی خوشی حاصل ہونا۔

③ اس کے بعد پیٹھ کا ٹوٹ جانا یعنی دُبلا اور کمزور ہو جانا۔

④ اس کے بعد ہمیشہ کے لئے پریشان ہونا یعنی بیوی بچوں کے کھانے پینے کپڑوں وغیرہ کے انتظامات بھاری بوجھ اٹھانے میں مبتلا ہو جانا۔

⑤ اس کے بعد قبر کے اندر جانا۔

⑥ اس کے بعد حشر میں اللہ تعالیٰ کے سامنے پیش ہونا۔

⑦ اس کے بعد جنت یا جہنم میں سے کسی ایک میں داخل ہو جانا۔

دیکھئے! حضرت علی رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے اس مختصر سی عبارت میں انسان کی کل زندگی اور کل انجام کی حقیقت کیسے حسنِ اسلوب سے مِنْ و عَنْ بیان کر دی ہے جو

---

[1] نیل الامانی: ص۲۳۷

[2] مخزن العلم والأدب، من قصص النساء: ۵۸۸

بالکل ہی حقیقت ہے لہٰذا وہ شخص یہ جملہ سن کر نہایت متاثر اور متعجب ہوگیا۔

(٢٥) اس قسم کا ایک عجیب واقعہ زِر بن حبیش سے منقول ہے، آپ نے فرمایا:

''دو آدمی ناشتہ کرنے کے لئے بیٹھے۔ اُن میں سے ایک کے پاس پانچ اور دوسرے کے پاس تین روٹیاں تھیں۔ جب انہوں نے ناشتہ سامنے رکھا تو ایک شخص نے ان کے پاس آکر سلام کیا، انہوں نے کہا: ''تشریف لایئے ناشتہ کیجئے!'' وہ بیٹھ گیا۔ ان سب نے مل کر آٹھ روٹیاں کھالیں (ناشتہ سے فراغت کے بعد) وہ شخص جو بعد میں آیا تھا اُٹھا اور ان کو آٹھ درہم دے کر بولا: ''میں نے جو تمہارے ناشتہ سے فائدہ اٹھایا اس کے عوض میں (اپنے اپنے حق کے مطابق) یہ آٹھ درہم لے لو۔''

اب ان دونوں میں جھگڑا ہوگیا، پانچ روٹیوں والے نے کہا: ''پانچ درہم میرے ہیں اور تین تمہارے۔'' تین روٹیوں والے نے کہا: ''میں اس وقت تک راضی نہیں ہوسکتا جب تک آٹھوں درہم ہمارے درمیان برابر تقسیم نہ ہوں'' (جب آپس میں فیصلہ نہ ہوا تو) حضرت علی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے پاس آئے اور پورا قصہ کہہ سنایا۔ آپ نے تین روٹیوں والے سے کہا: ''تیرے ساتھی نے (جو کچھ) تجھ پر پیش کیا وہ تیرے علم میں نہیں، حالاں کہ اس کی روٹیاں زائد ہیں، پس تو تین درہم پر راضی ہو جا'' اس نے کہا: ''اللہ کی قسم! میں ازروئے حق زیادہ لئے بغیر راضی نہ ہوں گا۔''

آپ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے فرمایا: ''حق کی رو سے تو تیرا صرف ایک درہم ہے اور اس کے سات درہم ہیں۔'' اس نے کہا: ''بہت خوب! وہ تو مجھے تین دے رہا تھا اور آپ نے بھی لینے کی طرف اشارہ فرمایا، تب بھی میں راضی نہ ہوا اور اب آپ فرماتے ہیں کہ حق کی رو سے تیرا صرف ایک درہم ہے۔''

حضرت علی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے فرمایا: ''وہ جو تجھ کو تین دے رہا تھا۔ وہ تو ازروئے صلح دے رہا تھا تم نے کہا: ''میں ازروئے حق زیادہ لوں گا''، لہٰذا ازروئے

حق تو تیرا ایک درہم ہے۔" اس نے کہا: "ذرا مجھ کو سمجھا دیجئے۔" آپ نے فرمایا: "آٹھ روٹیاں تین تہائی کرنے سے چوبیس ہوتی ہیں جن کو تم تین آدمیوں نے کھایا ہے اور تم میں کم وبیش کھانے والے کا علم نہیں، لہٰذا تم کو کھانے میں برابر شمار کیا جائے گا۔" اس نے کہا: "جی ہاں بالکل صحیح ہے۔" آپ نے فرمایا: "تیرے کل نو ثلث تھے جس میں سے آٹھ خود کھا گیا اور پندرہ ثلث تیرے ساتھی کے تھے جس میں سے اس نے آٹھ ثلث کھائے ہیں اور سات باقی ہیں۔ تیرے ساتھی نے تمہارے نو ثلث میں سے ایک ثلث کھا لیا، لہٰذا تمہارا ایک ثلث کے عوض میں ایک درہم ہے اور تیرے ساتھی کے لئے سات کے عوض سات درہم" اس نے کہا: "اب میں راضی ہوں۔"[1]

(۲۶) حضرت موسیٰ علیہ السلام کے سامنے "افلاطون" نے یہ اشکال پیش کیا:

"اے اللہ کے نبی! میں آپ سے ایک سوال کروں گا جس سے مجھے اندازہ ہوگا کہ آپ نبیٔ برحق ہیں یا نہیں۔ سوال یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ اتنے بڑے آسمان کو کمان بنائے اور دنیا کے سارے کے سارے درخت اور بانس وغیرہ کو تیر بنائے اور ان تیروں کو پھینکنے والا اللہ تعالیٰ جیسا قدرت والا ہو اور ان تیروں کا ہدف گاہ اور نشانہ انسان جیسی کمزور چیز کو بنایا جائے کیا اس صورت میں بھی انسان کی تیروں سے بچنے کی کوئی تدبیر ہوسکتی ہے یا نہیں؟"

یہ سوال سنتے ہی حضرت موسیٰ علیہ السلام نے برجستہ جواب دیا: "ہاں! اس صورت میں بھی انسان کی اللہ تعالیٰ کے تیروں سے بچنے کی ایک تدبیر موجود ہے، وہ یہ ہے کہ جو غصہ میں آکر تیر پھینک رہا ہے یہ فوراً اس کی طرف لوٹ کر اس کے سینہ سے لپٹ کر صلح کر لے تو یہ تیر پھینکنے والا اس سے راضی ہو کر دوبارہ نہیں پھینکے گا جو پہلے پھینکا تھا وہ تو دور چلا گیا۔ بس اللہ تعالیٰ کے عذاب سے بچنے کی یہی ایک تدبیر ہوسکتی ہے کہ جلدی سے اللہ تعالیٰ کی طرف رجوع کیا جائے۔" یہ جواب سن کر

---

[1] نفحة العرب: ص۳۲، ۳۳

افلاطون نے اقرار کیا کہ آپ نے بالکل ٹھیک فرمایا اور آپ نبیٔ برحق ہیں۔ پھر ”لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ مُوْسٰى كَلِيْمُ اللّٰهِ“ کا اقرار کرتے ہوئے مسلمان ہوگیا۔ اب دیکھو! حضرت موسیٰ نے کیسے باریک اشکال کا عقلی جواب دیا ہے جو شریعت کے حکم کے عین مطابق ہے جیسے قوله تعالیٰ:

﴿يٰمَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ اِنِ اسْتَطَعْتُمْ اَنْ تَنْفُذُوْا مِنْ اَقْطَارِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ فَانْفُذُوْا ۭ لَا تَنْفُذُوْنَ اِلَّا بِسُلْطٰنٍ﴾[1]

تَرجَمَہ: ”اے گروہِ جنات وانسان! اگر تم میں آسمانوں اور زمین کے کناروں سے باہر نکل جانے کی طاقت ہے تو نکل بھاگو! بغیر غلبہ اور طاقت کے تم نہیں نکل سکتے۔“

وَقَوْلُهٗ تَعَالٰى: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ اَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيْقَهُمْ بَعْضَ الَّذِيْ عَمِلُوْا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُوْنَ﴾[2]

تَرجَمَہ: ”خشکی اور تری میں لوگوں کے اعمال کے سبب بلائیں پھیل رہی ہیں تاکہ اللہ تعالیٰ ان کے بعض اعمال کا مزہ چکھادے کہ وہ باز آجائیں۔“

وَقَوْلُهٗ تَعَالٰى: ﴿وَلَنُذِيْقَنَّهُمْ مِّنَ الْعَذَابِ الْاَدْنٰى دُوْنَ الْعَذَابِ الْاَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُوْنَ﴾[3]

تَرجَمَہ: ”اور ہم ان کو قریب کا (یعنی دنیا میں آنے والا) عذاب بھی اس بڑے عذاب سے پہلے چکھادیں گے تاکہ یہ لوگ باز آئیں۔“

⑩ اس قسم کا اور ایک واقعہ ہے کہ بزرگوں کی ایک ایک شان الگ ہوا کرتی ہے، اس سلسلہ میں حضرت تھانوی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کی شان مبارک میں تشدد غالب تھا، لیکن یہ تشدد بے جا نہیں، بل کہ بجا تھا۔

---

[1] الرحمٰن: ۳۳ [2] الروم: ۴۱ [3] السجدة: ۲۱

یہی وجہ ہے کہ آپ کے متعلق یہ بات مشہور ہوگئی کہ ''آپ نہایت متشدد ہیں اور آپ کے اصحاب اور تلامذہ ہمیشہ لرزاں و ترساں رہتے ہیں کہ کہیں کوئی چھوٹے سے چھوٹا عمل آپ کے خلافِ مزاج صادر نہ ہو اور بڑے سے بڑا جری اور بہادر آدمی آپ کے رعب سے مرعوب ہے اور تعلقات قائم کرنے کی ہمت نہیں کرتا'' لیکن اتنا تشدد غالب ہونے کے باوجود ہمیشہ آپ کے اصحاب اور تلامذہ اور متعلقین کا خانقاہ کے احاطہ میں ہجوم رہتا تھا۔

ایک مرتبہ واقعہ یہ پیش آیا کہ ایک بڑے جید عالم نے حضرت اقدس پر یہ آیت شریفہ ﴿وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾[1] پڑھ کر اشکال کیا کہ یہاں اللہ تعالیٰ نے حضور ﷺ کو اپنے ساتھیوں کے ساتھ نرمی کا معاملہ کرنے کی طرف ترغیب دلائی ہے تو آپ کا یہ تشدد اس آیت شریفہ کے کیا سراسر خلاف نہیں ہے؟

حضرت تھانوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے فوری طور پر جواب فرمایا: ''ہمارا یہ تشدد آیت شریفہ کے منشاء کے ہرگز خلاف نہیں، کیوں کہ اس آیت شریفہ کے آخر میں ﴿لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ فرمایا۔ ہمارے یہاں تو ہمیشہ متعلقین کا ہجوم ہی رہتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ تشدد منشاء آیت شریفہ کے خلاف نہیں، بل کہ عین موافق ہے۔'' اب وہ معترض صاحب بالکل متعجب اور حیران ہوکر خاموش ہوگئے۔

(۶۸) اس قسم کا ایک اور واقعہ امام ترمذی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے بارے میں ہے کہ حق تعالیٰ شانہ جب کسی سے کوئی کام لینا چاہتا ہے تو اس کے اسباب بھی پیدا کر دیتا ہے۔ امام ممدوح کو جس طرح اکابر محدثین سے استفادہ کا موقع ملا ویسے ہی خداداد قوتِ حفظ بھی عطا کی گئی۔

ابوسعید ادریسی فرماتے ہیں: ''امام ترمذی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی قوتِ حفظ بھی

---

[1] آل عمران: ۱۵۹

ضرب المثل تھی۔ ان کا ایک حیرت انگیز واقعہ رجال کی سب ہی کتابوں میں مذکور ہے کہ انہوں نے ایک شیخ سے دو جز کے بقدر بواسطہ حدیثیں سنیں اور قلم بند کی تھیں، لیکن ابھی ان کو پڑھ کر سنانے کا موقع نہ ملا تھا۔ حسنِ اتفاق کہ مکہ مکرمہ کے راستے میں ان سے ملاقات ہوگئی امام ترمذی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے اس موقع کو غنیمت سمجھ کر قرأتِ اجزاء کی درخواست کی، شیخ نے منظور کی اور فرمایا: ''اجزاء نکال لو! میں پڑھتا ہوں تم دیکھتے جاؤ۔''

امام ترمذی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے اجزاء تلاش کیے مگر وہ ساتھ نہ تھے، بہت گھبرائے لیکن اس وقت ان کی سمجھ میں اس کے سوا اور کچھ نہ آیا کہ سادے کاغذ کے دو اجزاء ہاتھ میں لے کر فرضی طور پر سننے میں مشغول ہوگئے، شیخ نے قرأت شروع کی اور اتفاق سے ان کی نظر کاغذ پر پڑگئی تو سادے نظر آئے، شیخ کو طیش آیا اور فرمایا: ''میرا مذاق اڑاتے ہو۔''

امام ترمذی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے واقعہ بیان کیا اور کہا: ''اگرچہ وہ اجزاء میرے پاس نہیں ہیں لیکن لکھے ہوئے اجزاء سے زیادہ محفوظ ہیں۔'' شیخ نے فرمایا: ''اچھا سناؤ۔'' امام ترمذی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے وہ تمام حدیثیں فرفر سنا دیں شیخ کو خیال ہوا کہ یہ شاید ان کو پہلے سے یاد تھیں، اس لئے اعتماد نہیں کیا امام ترمذی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے پھر عرض کیا: ''اب دوسری حدیثیں سنایئے اور امتحان لے لیجئے۔'' شیخ نے اپنی خاص چالیس حدیثیں اور پڑھیں امام ترمذی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے ان کو بھی فوراً صحت کے ساتھ دُہرا دیا۔ تب شیخ کو ان کے حفظ کا یقین ہوا اور نہایت متعجب ہوئے۔[1]

۰۹ اس قسم کا ایک اور واقعہ ہے کہ حاشد بن اسماعیل رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی جو امام بخاری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے زمانہ کے محدث ہیں، کہتے ہیں کہ امام بخاری طلبِ حدیث

[1] ظفر المحصلین: ص۱۴۶

کے لئے میرے ہمراہ شیوخِ وقت کی خدمت میں آمدورفت رکھتے تھے، لیکن ان کے پاس قلم دوات نہ ہوتا تھا اور نہ وہاں کچھ لکھتے تھے۔ میں نے ان سے کہا: ''جب تم حدیث کو سن کر لکھتے نہیں تو تمہارے آنے جانے سے کیا فائدہ؟''

سولہ دن کے بعد امام بخاری نے مجھ سے فرمایا: ''آپ لوگوں نے مجھے بہت تنگ کردیا۔ آؤ اب میری یاد کا اپنے نوشتوں سے مقابلہ کرو۔''

اس مدت میں ہم نے پندرہ ہزار حدیثیں لکھی تھیں؛ امام بخاری (رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی) نے وہ تمام حدیثیں پوری صحت کے ساتھ اس طرح سنا دیں کہ میں خود اپنی لکھی ہوئی احادیث کو ان سے صحیح کرتا گیا۔ اس کے بعد آپ نے فرمایا: ''تم یہ خیال کرتے ہو کہ میں بے فائدہ سرگردانی اور تضییع اوقات کرتا ہوں یاد رکھو! کہ میرا حدیث اور سندوں کو پیرایہ تحریر میں لانے سے کوتاہی کرنا میری علمی معلومات کے لئے کسی طرح مضرت رساں نہیں ہوسکتا۔'' آپ کے اس غیر معمولی حافظہ سے ہمارے استعجاب کی کوئی حد نہ رہی اور ہمیں کامل یقین ہوگیا کہ آپ سے کوئی ہم سبق مسابقت نہیں کرسکتا۔

جب آپ سمرقند تشریف لے گئے تو چارسو علماء نے آپ کو مغالطہ میں ڈالنے کی غرض سے سات دن تک مشورے کئے۔ جس میں یہ امر بذریعہ شوریٰ طے ہوا کہ سو حدیثوں کی اسناد اور متون میں تغیر کردیا جائے۔ چناں چہ متون اور اسناد میں غیر معمولی تغیر و تبدل کردیا گیا۔ اس طور پر کہ ''محدثینِ عراق یمنی اور سلسلہ شام میں مصری'' اور ''یمنی راویوں میں حجازی اور حجازیوں میں یمنی خلط کردیئے'' جس سے خود مغالطین کو ان احادیث کی تنقید میں دشواری پیش آئی۔ لیکن جب وہ حدیثیں امام بخاری کے سامنے پیش کی گئیں تو آپ نے باآسانی اس گتھی کو منٹوں میں سلجھا دیا۔

ے رہے ہیں اور بھی فرعون مری گھات میں اب تک
مگر کیا غم ہے میری آستیں میں ہے یدِ بیضا

جب آپ بغداد تشریف لے گئے تو آپ کے بے مثال علمی تجربے نے فوراً

شہرت حاصل کر لی۔ محدثینِ بغداد نے آپ کا معیار حافظہ اور یادداشت کا امتحان لینے کے لئے ایک سو حدیثوں کے متون اور سندوں کو تبدیل کر دیا اور دس آدمیوں نے ان حدیثوں کو پیش کرنے کی اس شرط کے ساتھ ذمہ داری لی کہ انہیں سنا کر ضعف و صحت کی نسبت بھی سوال کریں گے۔

محدثینِ بغداد کے اس مشورہ کی خبر مشہورِ عام ہوتے ہی اہلِ بغداد اور خراسانیوں کا جلسہ میں اژدحام ہوگیا اور ہر شخص نے یکے بعد دیگرے ان مختلف حدیثوں کو امام بخاری رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے سامنے پڑھنا شروع کر دیا اور امام بخاری رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ ہر ایک پر "لَا اَدْرِيْ" فرماتے اور لاعلمی کا اظہار کرتے رہے، جب سب لوگ حدیثیں پیش کر چکے تو امام بخاری رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے ہر متن کو اس کی اصلی سند اور ہر سند کو اس کے اصلی متن کے ساتھ ملحق کر کے ترتیب وار سنا دیا۔

ع اللہ رے تیرا حافظہ کیا یادِ غضب ہے

"لوگ یہ سن کر دنگ رہ گئے اور آپ کے علم و فضل کا لوہا ان کو ماننا پڑا۔"

حافظ ابن حجر رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ فرماتے ہیں: "تعجب اس پر نہیں ہے کہ صحیح و غلط میں امتیاز کر دیا، بل کہ کمال یہ ہے کہ ان لوگوں نے جس ترتیب سے روایات کو غلط شکل میں پیش کیا تھا اس کو بھی بیان کر دیا۔[1]"

۵۰ صاحبِ فتویٰ دار العلوم دیوبند حضرت مفتیٔ اعظم مولانا عزیز الرحمٰن نور اللہ مرقدہ نے اپنا واقعہ خود بیان فرمایا ہے کہ میں ایک رات سونے کے لئے لیٹا تو اچانک دل میں یہ اشکال وارد ہوا کہ قرآن کریم میں تو یہ دعویٰ فرمایا ہے کہ ﴿وَاَنْ لَّيْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعٰى[2]﴾ (اور یہ کہ ہر انسان کے لئے صرف وہی ہے جس کی کوشش خود اس نے کی)۔ جس کا واضح نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ افراد میں کسی کے لئے غیر کی سعی کار آمد نہ ہوگی، اور حدیثِ نبوی میں ایصالِ ثواب کی ترغیب آئی ہے جس کی

---

[1] ظفر المحصلین: ص۸۰، ۸۱ [2] النجم: ۳۹

وجہ سے تخفیفِ عذاب، رفعِ عقاب اور ترقیٔ درجات کی صورتیں ممکن بتلائی گئی ہیں۔ نیز شفاعتِ انبیاء وصلحاء اور شفاعتِ حفاظ وشہداء سے رفعِ عذاب اور نجات وترقی درجہ کا وعدہ کیا گیا ہے۔ جس سے صاف نمایاں ہے کہ افراد میں غیر کی سعی بھی کارآمد ہوگی۔ پس یہ آیت وروایت میں کھلا تعارض ہے کہ میں اس کا حل سوچتا رہا مگر ذہن میں نہ آیا۔

بالآخر سوچتے سوچتے یہ خوف قلب پر طاری ہوا۔ جب آیت وروایت میں یہ تعارض ذہن میں جاگزیں ہے اور حل ذہن میں نہیں ہے تو گویا اس آیت پر میرا ایمان سست اور مضمحل ہے اور اگر اس حالت میں موت آگئی تو میں قرآن کی ایک آیت میں خلجان اور ریب کی سی کیفیت لے کر جاؤں گا اور اسی حالت کے ساتھ حق تعالیٰ کے سامنے حاضر ہوں گا کہ قرآن کے ایک حصہ پر میرا ایمان سست اور مضمحل ہوگا تو میرا انجام کیا ہوگا اور اس خاتمہ کو حسن خاتمہ کہا جاسکے گا؟

اس دھیان کے آتے ہی فکرِ آخرت اس شدت سے دامن گیر ہوا کہ میں اسی وقت چارپائی سے اُٹھ کھڑا ہوا اور سیدھے گنگوہ کی راہ لی۔ مقصود یہ تھا کہ راتوں رات گنگوہ پہنچ کر حضرت گنگوہی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے یہ اشکال حل کرا لوں گا کہ میرا ایمان صحیح ہے اور حسنِ خاتمہ کی توقع ہوسکتی ہے؟

صبح صادق سے پہلے گنگوہ پہنچا۔ حضرت گنگوہی قدس سرہ تہجد کے لئے وضو فرما رہے تھے۔ میں نے سلام کیا، فرمایا: ''کون؟''

عرض کیا: ''میں عزیز الرحمٰن ہوں۔''

فرمایا: ''تو اس وقت کہاں سے؟''

میں نے جواب دیا: ''حضرت ایک علمی اشکال لے کر حاضر ہوا ہوں اور وہ یہ ہے کہ قرآن تو نفع آخرت کو صرف اپنی ذاتی سعی میں منحصر بتلا رہا ہے جس سے غیر کی سعی کے نافع ہونے کی نفی نکل رہی ہے اور حدیث غیر کی سعی کو نافع اور مؤثر بتلا

رہی ہے جس میں نفع آخرت ذاتی سعی میں منحصر نہیں رہتا جو صراحۃً قرآن کا معارض ہے تو ذہن میں اس کا حل نہیں آ رہا۔"

حضرت نے وضو کرتے ہوئے فرمایا: "آیت میں سعی ایمانی مراد ہے جو آخرت میں غیر کے کام نہیں آ سکتی کہ ایمان تو کسی کا ہو اور نجات کسی اور کی ہو جائے اور حدیث میں سعی عملی مراد ہے جو ایک کی دوسرے کے کام آ سکتی ہے، اس لئے کوئی تعارض نہیں۔" فرمایا کہ ایک دم میری آنکھ سی کھل گئی جیسے کوئی پردہ آنکھ کے سامنے سے اُٹھ گیا اور علم کا ایک عظیم دروازہ کھل گیا۔

دیکھئے! کیا عجیب معاملہ ہے کہ دیوبند سے گنگوہ تیس میل کا فاصلہ ہے۔ راتوں رات پیدل چل کر اتنے دور راستہ کو طے کرنا صرف خوفِ الٰہی اور فکرِ آخرت کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے۔[1]

(٥١) اس قسم کا ایک اور عجیب لطیفہ پڑھئے "حضرت ثور کندی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کہتے ہیں حضرت عمر بن خطاب رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ رات کو مدینہ میں پہرہ کے لئے گشت کرتے تھے ایک رات انہوں نے ایک آدمی کی آواز سنی جو گھر میں گانا گا رہا تھا۔ حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ دیوار پھاند کر اس کے پاس چلے گئے اور یوں کہا: "اے اللہ کے دشمن! کیا تمہارا یہ خیال ہے کہ تم اللہ کی نافرمانی کرتے رہو گے اور اللہ تم پر پردہ ڈالے رکھیں گے؟"

اس آدمی نے کہا: "اے امیر المؤمنین! آپ میرے بارے میں جلدی نہ کریں۔ اگر میں نے اللہ کی ایک نافرمانی کی ہے تو آپ نے اللہ کی تین نافرمانیاں کی ہیں۔"

پہلی یہ ہے کہ اللہ نے فرمایا: ﴿وَلَا تَجَسَّسُوْا﴾ تم تجسس نہ کرو اور آپ نے تجسس کیا ہے۔

---

[1] مجالس حکیم الاسلام: ١/٨١، ٨٢

دوسری یہ کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

﴿وَأْتُوا الْبُيُوْتَ مِنْ اَبْوَابِهَا﴾[1]

ترجمہ: ”اور گھروں میں ان کے دروازوں سے آؤ۔“

آپ دیوار پھاند کر میرے پاس آئے ہیں۔

تیسری یہ کہ بغیر اجازت کے آئے ہیں حالاں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

﴿لَا تَدْخُلُوْا بُيُوْتًا غَيْرَ بُيُوْتِكُمْ حَتّٰى تَسْتَاْنِسُوْا وَتُسَلِّمُوْا عَلٰى اَهْلِهَا﴾[2]

ترجمہ: ”تم اپنے خاص گھروں کے سوا دوسرے گھروں میں داخل مت ہو جب تک کہ (ان سے) اجازت حاصل نہ کرلو اور (اجازت لینے سے قبل) ان کے رہنے والوں کو سلام نہ کرلو۔“

حضرت عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے فرمایا اگر میں تمہیں معاف کردوں تو تمہارا خود کو خیر میں لگانے کا ارادہ ہے؟

اس نے کہا جی ہاں۔ اس پر حضرت عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے اسے معاف کردیا اور اسے چھوڑ کر باہر آگئے۔[3]

۵۲ اس قسم کا ایک اور عجیب لطیفہ ہے کہ حضرت عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ (ایک رات مدینہ کی گلیوں میں) گشت کر رہے تھے کہ آپ نے ایک عورت کو یہ شعر پڑھتے ہوئے سنا:

تَطَاوَلَ هٰذَا اللَّيْلُ وَاسْوَدَّ جَانِبُهٗ ۔۔۔ وَأَرَّقَنِيْ أَنْ لَّا حَبِيْبَ أُلَاعِبُهٗ

یہ رات لمبی ہوگئی ہے اور اس کے کنارے کالے پڑ گئے اور مجھے اس وجہ سے نیند نہیں آرہی ہے، کہ میرا کوئی محبوب نہیں، جس سے میں کھیلوں۔

---

[1] سورۃ بقرہ: آیت ۱۸۹ [2] نور: ۲۷

[3] حیاۃ الصحابہ اردو: ۶۷۲/۲

فَلَوْ لَا حِذَارُ اللّٰهِ لَا شَيْءَ مِثْلُهٗ لَزُعْزِعَ مِنْ هٰذَا السَّرِيْرِ جَوَانِبُهٗ

اگر اس اللہ کا ڈر نہ ہوتا، جس کے مثل کوئی چیز نہیں ہے، تو اس چارپائی کے تمام کنارے حرکت کر رہے ہوتے۔

حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے اس سے پوچھا: ''تجھے کیا ہوا ہے؟''

اس نے کہا: ''چند مہینوں سے میرا خاوند غزوے میں گیا ہوا ہے اور میں اس کی بہت زیادہ مشتاق ہو چکی ہوں۔''

حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے فرمایا: ''کہیں تیرا برائی کا ارادہ تو نہیں؟''

اس عورت نے کہا: ''اللہ کی پناہ۔''

حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے فرمایا: ''اپنے آپ کو قابو میں رکھو، میں ابھی اس کے پاس ڈاک کا آدمی بھیج دیتا ہوں۔'' چناں چہ حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے اسے بلانے کے لئے آدمی بھیج دیا اور خود (اپنی بیٹی) حضرت حفصہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہَا کے پاس آئے اور ان سے فرمایا: ''میں تم سے ایک بات پوچھنا چاہتا ہوں جس نے مجھے پریشان کر دیا ہے۔ تم میری وہ پریشانی دور کر دو۔ اور وہ یہ ہے کہ کتنے عرصہ میں عورت اپنے خاوند کی مشتاق ہو جاتی ہے؟''

حضرت حفصہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہَا نے اپنا سر جھکا لیا اور ان کو شرم آ گئی۔ حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے فرمایا: ''حق بات کو بیان کرنے سے اللہ نہیں شرماتے ہیں۔''

حضرت حفصہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہَا نے اپنے ہاتھ سے اشارہ کیا: ''تین مہینے ورنہ چار مہینے۔''

اس پر حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے (تمام علاقوں میں) یہ خط بھیجا کہ لشکروں کو (گھر سے باہر) چار مہینے سے زیادہ نہ روکا جائے۔[1]

۹۳ اس قسم کا ایک عجیب لطیفہ علامہ عبدالحئی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے بحوالۂ مناقب

[1] كنزالعمال، كتاب النكاح: ٢٤١/١٦، رقم: ٤٥٩٠٩

الائمۃ ذکر فرمایا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے زمانہ میں ایک واقعہ پیش آیا جس سے ان کے زمانہ کے تمام علماء متحیر ہوگئے، وہ یہ کہ ایک شخص نے ایک خنثیٰ سے شادی کی جس کی مرد اور عورت دونوں کی شرم گاہیں تھیں (اس کی تصدیق اس کی ایک لونڈی نے کی) شوہر نے خنثیٰ کے ساتھ جماع کیا جس سے اس کا حمل ٹھہرا اور اس سے لڑکا پیدا ہوا۔ پھر خنثیٰ نے اس لونڈی کے ساتھ وطی کی اس سے لونڈی کا لڑکا پیدا ہوا۔ یہ واقعہ مشہور ہوا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو اس کی خبر پہنچی۔ انہوں نے اس کے متعلق خنثیٰ سے دریافت کیا۔ اس نے کہا: ''مجھے حیض آتا ہے میں وطی کرتا ہوں اور میرے ساتھ وطی کی جاتی ہے اور میرے دونوں آلوں سے انزال ہوتا ہے۔''

لوگ اس معاملہ میں متحیر رہ گئے کہ اس کا فیصلہ کیسے کیا جائے حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے کسی سے کہا: ''میرے دونوں غلاموں ''رقا'' اور ''قنبر'' کو بلاؤ'' جب وہ آئے تو ان کو حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حکم دیا کہ خنثیٰ کے پاس جائیں اور اس کی دونوں طرف کی پسلیاں گنیں اگر برابر ہوں تو عورت ہے اور اگر بائیں طرف سے ایک پسلی کم ہو تو وہ مرد ہے۔ وہ دونوں گئے اور انہوں نے خنثیٰ کی پسلیاں گنیں تو داہنی جانب سے بائیں جانب ایک پسلی کم تھی۔ ان دونوں نے واپس آکر حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو بتلایا کہ اس کی ایک پسلی کم ہے اور اس کی شہادت دی۔

حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا: ''وہ خنثیٰ مرد ہے'' اور اس کے اور اس کے شوہر کے درمیان تفریق کرادی اور اس کی دلیل یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ الصلاۃ والسلام کو تنہا پیدا کیا تو چاہا کہ ان پر احسان کرے، لہٰذا ان کے پہلو سے ان کا جوڑا بنایا تاکہ ہر ایک اپنے ساتھی کا دل بہلائے پس حضرت آدم علیہ السلام سو گئے، اللہ تعالیٰ نے ان کے بائیں جانب کی سب سے چھوٹی پسلی سے حضرت حواء علیہا السلام کو بہترین صورت پر پیدا فرمایا، اس لئے مرد کے بائیں جانب ایک پسلی کم ہوگئی اور عورت کے دونوں جانب پوری پسلیاں ہیں اور پوری

پسلیاں چوبیس (۲۴) ہیں یہ عورت کے ہوتی ہیں اور مرد کی تیئس (۲۳) پسلیاں ہوتی ہیں بارہ دائیں طرف ہوتی ہیں اور گیارہ بائیں طرف۔[1]

۵۷ اس قسم کا ایک عجیب لطیفہ حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی سے منقول ہے فرماتے ہیں کہ جب ہم جمعیت العلماء کی طرف سے مکہ معظمہ گئے تو سلطان ابن سعود سے بات ہوئی، میں نے کہا: ''آپ نے اہلِ طائف کو مباح الدم کیوں قرار دیا؟''

انہوں نے جواب دیا: ''وہ قبروں کو ایسے سجدہ کرتے ہیں جیسے بتوں کو کیا جاتا ہے، لہٰذا کافر مباح الدم ہیں۔'' قاضی شوکانی صاحبِ ''نیل الاوطار'' نے ایک مستقل رسالہ الدار النضید فی اخلاص کلمۃ التوحید لکھا ہے جس میں ثابت کیا ہے کہ سجدہ لغیر اللہ مطلقاً کفر ہے لیکن ہمارے فقہاء رَحِمَهُمُ اللّٰہُ تَعَالٰی فرماتے ہیں کہ سجدہ تعظیمی اگرچہ حرام اور گناہِ کبیرہ ہے مگر موجبِ کفر نہیں۔

میں نے کہا: ''جب آپ کے ہاں سجدہ عبادت ہے تو ہر ساجد عابد ہوگا اور ہر مسجود معبود ہوگا، تو کیا کسی زمانہ میں ایک منٹ کے لئے بھی غیر اللہ کی عبادت جائز رکھی گئی؟''

جواب دیا: ''نہیں۔'' میں نے کہا: ''قرآن مجید میں ہے ﴿وَاِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِكَةِ اسْجُدُوْا لِاٰدَمَ فَسَجَدُوْٓا اِلَّآ اِبْلِيْسَ﴾[2] اور حضرت یوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ کے والدین اور بھائیوں کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں ﴿وَخَرُّوْا لَهٗ سُجَّدًا﴾[3] معلوم ہوا کہ یہ سجدہ تعظیمی تھا۔ خصوصاً جب کہ اس سے قبل حضرت یوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ زنداں میں اپنے ساتھیوں کو توحید کی تبلیغ فرما چکے تھے، پھر بعد میں سجدہ بھی ہوا تو معلوم ہوا کہ یہ سجدہ تعبدی نہ تھا۔'' اس پر سلطان خاموش ہوگئے اور کہا:

---

[1] مجموعہ فتاوی، کتاب الوراثۃ: ۹۵/۳

[2] البقرۃ: ۳٤ [3] یوسف: ۱۰۰

”میں عالم نہیں ہوں، نہ آپ کی تصدیق کرتا ہوں نہ تکذیب، اس بارے میں ہمارے علماء سے گفتگو کیجئے علماء کا جو فیصلہ ہوگا ابن سعود کی گردن اس کے نیچے ہوگی۔“

اب یہ سوال پیدا ہوگا کہ سجدۂ تعبدی و تعظیمی میں کیا فرق ہے۔ اس کو سمجھنے کے لئے عبادت کا مفہوم سمجھنا ضروری ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ ”حجۃ اللہ البالغۃ“ میں فرماتے ہیں کہ جیسے بادشاہ اپنے ماتحت وزراء اور دوسرے حکام کو کچھ اختیارات سونپ دیتا ہے تو وہ ان کو استعمال کرتے وقت ہر ہر مرتبہ بادشاہ سے اجازت نہیں لیتے، بل کہ ان اختیارات کے استعمال میں مستقل بالذات ہوتے ہیں کہ جب چاہے استعمال کریں، بالکل اسی طرح مشرکینِ عرب کا یہ عقیدہ تھا کہ بتوں کو اختیارات اگرچہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہی عطا ہوئے ہیں، مگر اللہ تعالیٰ نے ان کو یہ اختیارات اس طرح سونپ دیئے ہیں کہ یہ ان کے استعمال میں مستقل ہیں، اپنی مرضی سے جب چاہے تصرف کرسکتے ہیں، اس لئے کفار کہا کرتے تھے: ”لَا شَرِيْكَ لَكَ إِلَّا شَرِيْكًا هُوَ لَكَ تَمْلِكُهُ وَمَا مَلَكَ“ پس اسی کا نام شرک ہے۔ اگر سجدہ کرنے والے کا یہ عقیدہ ہو کہ مسجود متصرف فی الامور ہے تو یہ سجدۂ تعبدی ہوگا اور ایسا شخص کافر ہوگا اور اگر مسجود کو متصرف نہ سمجھتا ہو تو یہ سجدۂ تعظیمی ہوگا جو اگرچہ حرام ہے مگر کفر نہیں۔ البتہ صنم کو سجدہ کرنا خواہ کسی نیت سے بھی ہو مطلقاً کفر ہے کیوں کہ یہ مشرکین کا شعار ہے۔[1]

(۱۵۵) اس قسم کا ایک اور عجیب واقعہ شیخ ابوعبداللہ خواص رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نقل کرتے ہیں کہ میں ایک مرتبہ حضرت شیخ ابوحاتم رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے ساتھ ”رَی“ گیا (جو ایک جگہ کا نام ہے)۔ تین سو بیس آدمی ہمارے ساتھ تھے، ہم حج کے ارادہ سے جا رہے تھے، سب متوکلین کی جماعت تھی۔ ان لوگوں کے پاس توشہ سامان وغیرہ کچھ نہ تھا۔

---

[1] ارشاد القاری: ص۱۱۵

موضع ''رَی'' میں ایک معمولی خشک مزاج تاجر پر ہمارا گزر ہوا، اس نے سارے قافلہ کی دعوت کر دی اور ہماری ایک رات مہمانی کی۔ دوسرے دن صبح کو وہ میزبان حضرت حاتم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے کہنے لگا: ''یہاں ایک عالم بیمار ہیں مجھے ان کی عیادت کو اس وقت جانا ہے اگر آپ کی رغبت ہو تو آپ بھی چلیں۔'' حضرت حاتم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے فرمایا: ''بیمار کی عیادت ثواب ہے۔ اور عالم کی زیارت بھی عبادت ہے۔ میں ضرور تمہارے ساتھ چلوں گا۔'' یہ بیمار عالم اس موضع کے قاضی شیخ محمد ابن مقاتل تھے، جب ان کے مکان پر پہنچے تو حضرت حاتم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سوچ میں پڑ گئے کہ اللہ اکبر ایک عالم کا مکان اور ایسا اونچا محل۔ غرض ہم نے حاضری کی اجازت مانگی۔ اجازت ملنے پر جب اندر داخل ہوئے تو اندر بھی نہایت خوش نما نہایت وسیع پاکیزہ جگہ پردے لٹک رہے ہیں۔ حضرت حاتم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ ان سب چیزوں کو دیکھ رہے تھے اور سوچ میں پڑے ہوئے تھے۔ اتنے میں قاضی صاحب کے قریب پہنچے تو وہ ایک نہایت نرم بستر پر آرام فرماتے تھے۔ ایک غلام ان کے سرہانے پنکھا جھل رہے تھے، وہ تاجر تو سلام کر کے ان کے پاس بیٹھ گئے اور مزاج پرسی کی اور حاتم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کھڑے رہے، قاضی صاحب نے ان کو بھی بیٹھنے کا اشارہ کیا انہوں نے بیٹھنے سے انکار کر دیا۔

قاضی صاحب نے پوچھا: ''آپ کو کچھ کہنا ہے؟''

انہوں نے فرمایا: ''ایک مسئلہ دریافت کرنا ہے۔''

قاضی صاحب نے فرمایا: ''کہو!''

انہوں نے فرمایا: ''آپ بیٹھ جائیں'' (غلاموں نے قاضی صاحب کو سہارا دے کر اٹھایا کہ خود اٹھنا مشکل تھا) وہ بیٹھ گئے۔ حضرت حاتم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے پوچھا: ''آپ نے علم کس سے حاصل کیا؟''

قاضی صاحب نے جواب دیا: ''معتبر علماء سے۔''

انہوں نے پوچھا: ''ان علماء نے کس سے سیکھا تھا؟''

قاضی صاحب نے فرمایا: ''انہوں نے صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین سے۔''

حضرت حاتم نے پوچھا: ''صحابہ کرام نے کس سے سیکھا تھا؟''

قاضی صاحب نے فرمایا: ''حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے۔''

حضرت حاتم نے پوچھا: ''حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کس سے سیکھا تھا؟''

قاضی صاحب نے فرمایا: ''حضرت جبرئیل سے۔''

حضرت حاتم رحمہ اللہ تعالیٰ نے پوچھا: ''حضرت جبرئیل علیہ السلام نے کس سے سیکھا تھا؟''

قاضی صاحب نے کہا: ''اللہ تعالیٰ شانہ سے۔''

حضرت حاتم رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ''جو علم حضرت جبرئیل علیہ السلام نے حق تعالیٰ شانہ سے لے کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچایا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو عطاء فرمایا اور صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے معتبر علماء کو اور ان کے ذریعے سے آپ تک پہنچا اس میں کہیں یہ بھی وارد ہے کہ جس شخص کا جس قدر مکان اونچا اور بڑا ہوگا اس کا اتنا ہی درجہ اللہ جل شانہ کے یہاں بھی اونچا اور بڑا ہوگا؟''

قاضی صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ''نہیں یہ اس علم میں نہیں آیا۔''

حضرت حاتم رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ''اگر یہ نہیں آیا تو اس علم میں کیا آیا ہے؟''

قاضی صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ''اس میں یہ آیا ہے کہ جو شخص دنیا سے بے رغبت ہو، آخرت میں رغبت رکھتا ہو، فقراء کو محبوب رکھتا ہو اور اپنی آخرت کے لئے اللہ کے یہاں ذخیرہ بھیجتا رہتا ہو وہ شخص حق تعالیٰ شانہ کے یہاں صاحبِ مرتبہ ہے۔''

حضرت حاتم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے فرمایا: ''پھر آپ نے کس کا اتباع اور پیروی کی، حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے صحابہ کرام رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُم کی، متقی علماء کی یا فرعون اور نمرود کی؟''

''اے برے عالمو! تم جیسوں کو جاہل دنیا دار جو دنیا کے اوپر اوندھے گرنے والے ہیں دیکھ کر یہ کہتے ہیں کہ جب عالموں کا یہ حال ہے تو اگر ہم اِن سے بہتر حالت میں ہیں تو کیا ہوا۔''

یہ کہہ کر حضرت حاتم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی تو واپس چلے گئے اور قاضی صاحب کے مرض میں گفتگو اور نصیحت کی وجہ سے اور بھی زیادہ اضافہ ہوگیا۔ لوگوں میں اس کا چرچا ہوا تو کسی نے حضرت حاتم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی سے کہا کہ طنافسی جو قزوین میں رہتے ہیں (قزوین رَی سے ستائیس فرسخ یعنی اکیاسی میل دور ہے) وہ ان سے بھی زیادہ رئیسانہ شان سے رہتے ہیں۔

حضرت حاتم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی (ان کو نصیحت کرنے کے ارادہ سے چلے) جب ان کے پاس پہنچے تو طنافسی سے کہا گیا کہ ایک عجمی آدمی ہے (جو عرب کا رہنے والا نہیں ہے) وہ چاہتا ہے کہ آپ اس کو دین کی بالکل ابتداء سے یعنی نماز کی کنجی ''وضو سے تعلیم دیں۔''

طنافسی نے کہا: ''بڑے شوق سے''، یہ کہہ کر طنافسی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے وضو کا پانی منگایا اور پھر وضو کر کے بتایا کہ اس طرح وضو کیا جاتا ہے۔

حضرت حاتم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے ان کے وضو کے بعد کہا: ''میں آپ کے سامنے وضو کرلوں تاکہ اچھی طرح ذہن نشین ہو جائے''، طنافسی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی وضو کی جگہ سے اٹھ گئے اور حضرت حاتم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے بیٹھ کر وضو کرنا شروع کیا اور دونوں ہاتھوں کو چار چار مرتبہ دھویا۔

طنافسی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے کہا: ''یہ اسراف ہے تین تین مرتبہ دھونا چاہئے۔''

حضرت حاتم رحمہ اللہ تعالیٰ نے کہا: "سُبْحَانَ اللّٰہِ الْعَظِیْمِ میرے ایک چلو پانی میں تو اسراف ہوگیا اور یہ سب کچھ ساز و سامان میں تمہارے پاس دیکھ رہا ہوں اس میں اسراف نہ ہوا؟"

جب طنافسی رحمہ اللہ تعالیٰ کو احساس ہوا کہ ان کا مقصود سیکھنا نہیں تھا بل کہ غرض یہ تھی۔ اس کے بعد حضرت حاتم رحمہ اللہ تعالیٰ جب بغداد پہنچے اور حضرت امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ تعالیٰ کو ان کے احوال کا علم ہوا تو وہ ان سے ملنے کے لئے تشریف لائے اور ان سے دریافت فرمایا: "دنیا سے سلامتی کی کیا تدبیر ہے؟"

حاتم رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "دنیا سے اس وقت تک محفوظ نہیں رہ سکتے جب تک تم میں چار چیزیں نہ ہوں۔

① لوگوں کی جہالت سے درگزر کرتے رہو۔
② خود ان کے ساتھ کوئی حرکت جہالت کی نہ کرو۔
③ تمہارے پاس جو چیزیں ہوں ان پر خرچ کردو۔
④ اُن کے پاس جو چیزیں ہوں ان کی امید نہ رکھو۔"

اس کے بعد حضرت حاتم رحمہ اللہ تعالیٰ مدینہ منورہ پہنچے تو وہاں کے لوگ خبر سن کر ان کے پاس ملنے کے لئے جمع ہوگئے۔

انہوں نے دریافت فرمایا: "یہ کون سا شہر ہے؟"

لوگوں نے کہا: "یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا شہر ہے۔"

کہنے لگے: "اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا محل کون سا تھا۔ میں بھی وہاں جا کر دوگانہ ادا کروں؟"

لوگوں نے کہا: "حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا تو محل نہیں تھا، بہت مختصر مکان تھا، جو بہت نیچے تھا۔"

کہنے لگے: ’’صحابہ کرام رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمْ کے محل کہاں کہاں ہیں مجھے وہی دکھا دو؟‘‘

لوگوں نے کہا: ’’صحابہ کرام رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمْ کے بھی محل نہیں تھے، ان کے بھی چھوٹے چھوٹے مکانات زمین سے لگے ہوئے تھے۔‘‘

حضرت حاتم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے کہا: ’’پھر تو یہ شہر فرعون کا شہر ہے۔‘‘ لوگوں نے ان کو پکڑ لیا (کہ یہ شخص مدینہ منورہ کی توہین کرتا ہے اور حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کے شہر کو فرعون کا شہر بتاتا ہے) اور پکڑ کر امیرِ مدینہ کے پاس لے گئے کہ یہ عجمی شخص مدینہ طیبہ کو فرعون کا شہر بتاتا ہے۔

امیر نے ان سے پوچھا: ’’یہ کیا بات ہے؟‘‘

انہوں نے کہا: ’’آپ جلدی نہ کریں پوری بات سن لیں۔ میں ایک عجمی شخص ہوں۔ میں جب اس شہر میں داخل ہوا تو میں نے پوچھا کہ یہ کس کا شہر ہے؟ پھر پورا قصہ سنا کر کہا کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن شریف میں یہ فرمایا ہے:

﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾[1]

تَرجَمَہ: ’’یقیناً تمہارے لئے رسول اللہ میں عمدہ نمونہ (موجود) ہے۔‘‘

(یعنی ہر بات میں یہ دیکھنا چاہیے کہ حضور کا کیا معمول تھا اور اس کا اتباع کرنا چاہیے) پس اب تم ہی بتاؤ کہ تم نے یہ حضور کا اتباع کر رکھا ہے یا فرعون کا؟‘‘

اس پر لوگوں نے ان کو چھوڑ دیا۔[2]

۱۶ نیز نزہۃ المجالس میں ایک عجیب قصہ لکھا ہے کہ رات اور دن میں آپس میں مناظرہ ہوا کہ ہم میں سے کون سا افضل ہے؟

دن نے اپنی فضیلت میں کہا: ’’میرے اندر تین فرض نمازیں ہیں اور رات میں

---

[1] الاحزاب: ۲۱

[2] احیاء علوم الدین، العلم، باب فی آفات العلم: ۱/۹۸، ۹۹

دو۔ اور مجھ میں جمعہ کے دن ایک ساعتِ اجابت ہے جس میں آدمی جو مانگے وہ ملتا ہے (یہ صحیح اور مشہور حدیث ہے) اور میرے اندر رمضان المبارک کے روزے رکھے جاتے ہیں جب کہ تو لوگوں کے لئے سونے اور غفلت کا ذریعہ ہے اور میرے اندر تیقُّظ اور چوکنا پن ہے اور مجھ میں حرکت ہے اور حرکت میں برکت ہے۔ اور میرے اندر آفتاب نکلتا ہے جو ساری دنیا کو روشن کر دیتا ہے۔"

رات نے کہا: "اگر تو اپنے آفتاب پر فخر کرتا ہے تو میرے آفتاب اللہ والوں کے قلوب میں اہل تہجد اور اللہ کی حکمتوں میں غور کرنے والوں کے قلوب ہیں۔ تو ان عاشقوں کے شراب تک کہاں پہنچ سکتا ہے جو خلوت کے وقت میں میرے ساتھ ہوتے ہیں، تو معراج کی رات کا مقابلہ کر سکتا ہے؟ تو اللہ جل شانہ کے پاک ارشاد کا کیا جواب دے گا جو اس نے اپنے پاک رسول سے فرمایا:

﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهٖ نَافِلَةً لَّكَ......﴾[1] (رات کو تہجد پڑھئے جو بطور نافلہ کے ہے)۔ آپ ﷺ کے لئے اللہ نے مجھے تجھ سے پہلے پیدا کیا۔ میرے اندر لیلۃ القدر ہے جس میں مالک کی نہ معلوم کیا کیا عطائیں ہوتی ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا پاک ارشاد ہے کہ وہ ہر رات آخری حصہ میں یوں ارشاد فرماتا ہے کہ کوئی ہے مانگنے والا جس کو دوں، کوئی ہے توبہ کرنے والا جس کی توبہ قبول کروں۔ کیا تجھے اللہ کے اس پاک ارشاد کی خبر نہیں۔ ﴿يٰۤاَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ ۝ قُمِ الَّيْلَ اِلَّا قَلِيْلًا ۝﴾[2] کیا تجھے اللہ کے اس ارشاد کی خبر نہیں کہ جس میں اللہ نے ارشاد فرمایا ﴿سُبْحٰنَ الَّذِيْۤ اَسْرٰى بِعَبْدِهٖ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَى الْمَسْجِدِ الْاَقْصَا......﴾[3] (پاک ہے وہ ذات جو رات کو لے گیا اپنے بندے کو مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ تک) یقیناً حضور اقدس ﷺ کے معجزات میں معراج کا قصہ بھی ایک بڑی اہمیت اور بڑی خصوصیت رکھتا ہے۔"

---

[1] الاسراء: ۹   [2] المُزَّمِّل: ۱، ۲   [3] بنی اسرائیل: ۱

قاضی عیاض رحمہ اللہ تعالیٰ "شفاء" میں فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے فضائل میں معراج کی رات بہت ہی اہمیت رکھتی ہے اور بہت ہی فضائل کو متضمن ہے۔ اللہ جل شانہ سے سرگوشی، اللہ تعالیٰ شانہ کی زیارت، انبیاء کرام علیہم الصلاۃ والسلام کی امامت اور سدرۃ المنتہیٰ تک اور پھر اس سے بھی آگے تشریف لے جانا ﴿لَقَدْ رَاٰی مِنْ اٰیٰتِ رَبِّهِ الْكُبْرٰی﴾ کہ اس جگہ اللہ تعالیٰ شانہ کی بڑی بڑی نشانیاں دیکھی، یہ معراج کا قصہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیات میں سے ہے اور اس قصہ میں جتنے درجاتِ رفیعہ ہیں جن پر قرآن پاک اور احادیثِ صحیحہ میں روشنی ڈالی گئی ہے یہ سب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیات ہیں۔ اس قصہ کو صاحبِ "قصیدہ" بردہ نے مختصراً لکھا ہے اور جس کو حضرت تھانوی نور اللہ مرقدہ نے مع ترجمہ "نشر الطیب" صفحہ ١٨ پر ذکر کیا ہے۔

⓾ ایک مرتبہ سلیمان بن عبدالملک مدینہ طیبہ پہنچے اور چند روز قیام کیا تو لوگوں سے دریافت کیا کہ مدینہ طیبہ میں اب کوئی ایسا آدمی موجود ہے جس نے کسی صحابی کی صحبت پائی ہو؟

لوگوں نے بتلایا: "ہاں، ابوحازم ایسے شخص ہیں۔"

سلیمان نے ایک آدمی بھیج کر ان کو بلوا لیا۔ جب وہ تشریف لائے تو سلیمان نے کہا: "اے ابوحازم! یہ کیا بے مروّتی اور بے وفائی ہے؟"

ابوحازم نے کہا: "آپ نے میری کیا بے مروّتی اور بے وفائی دیکھی ہے؟"

سلیمان نے کہا: "مدینہ کے سب مشہور لوگ مجھ سے ملنے آئے، آپ نہیں آئے۔"

ابوحازم نے کہا: "امیر المؤمنین! میں آپ کو اللہ کی پناہ میں دیتا ہوں اس سے کہ آپ کوئی ایسی بات کہیں جو واقع کے خلاف ہو۔ آج سے پہلے نہ آپ مجھ سے واقف تھے اور نہ میں نے آپ کو دیکھا تھا۔ ایسے حالات میں خود ملاقات کے لئے

آنے کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ بے وفائی کیسی؟''

سلیمان نے جواب سن کر ابن شہاب زہری رَحْمَۃُاللّٰہِ تَعَالٰی اور حاضرین مجلس کی طرف التفات کیا تو امام زہری رَحْمَۃُاللّٰہِ تَعَالٰی نے فرمایا: ''ابوحازم نے صحیح فرمایا، آپ نے غلطی کی۔''

اس کے بعد سلیمان نے روئے سخن بدل کر کچھ سوالات شروع کئے اور کہا: ''اے ابوحازم! یہ کیا بات ہے کہ ہم موت سے گھبراتے ہیں۔''

آپ نے فرمایا: ''وجہ یہ ہے کہ آپ نے اپنی آخرت کو ویران اور دنیا کو آباد کیا ہے اس لئے آبادی سے ویرانے میں جانا پسند نہیں۔''

سلیمان نے تسلیم کیا اور پوچھا: ''کل اللہ تعالیٰ کے سامنے حاضری کیسے ہوگی؟''

فرمایا: ''نیک عمل کرنے والا تو اللہ تعالیٰ کے سامنے اس طرح جائے گا جیسا کوئی مسافر سفر سے واپس اپنے گھر والوں کے پاس جاتا ہے۔ اور برے عمل کرنے والا اس طرح پیش ہوگا جیسا کوئی بھاگا ہوا غلام پکڑ کر آقا کے پاس حاضر کیا جائے۔''

سلیمان یہ سن کر رو پڑے اور کہنے لگے: ''کاش! ہمیں معلوم ہوتا کہ اللہ تعالیٰ نے ہمارے لئے کیا صورت تجویز کر رکھی ہے۔''

ابوحازم نے فرمایا: ''اپنے اعمال کو اللہ کی کتاب پر پیش کرو تو پتہ لگ جائے گا۔''

سلیمان نے دریافت کیا: ''قرآن کی کس آیت سے یہ پتہ لگے گا؟''

فرمایا: ''ان آیتوں سے ﴿اِنَّ الْاَبْرَارَ لَفِیْ نَعِیْمٍ ۝ وَّاِنَّ الْفُجَّارَ لَفِیْ جَحِیْمٍ[1]﴾ (یقیناً نیک لوگ (جنت کے عیش و آرام اور) نعمتوں میں ہوں گے، اور یقیناً بدکار لوگ دوزخ میں ہوں گے)۔''

سلیمان نے کہا: ''اللہ تعالیٰ کی رحمت تو بڑی ہے۔ وہ بدکاروں پر بھی حاوی

[1] الانفطار: ۱۳، ۱۴

ہے۔"

ابو حازم نے فرمایا: ﴿اِنَّ رَحْمَةَ اللّٰهِ قَرِيْبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِيْنَ﴾[1] یعنی اللہ تعالیٰ کی رحمت قریب ہے نیک عمل کرنے والوں سے۔"

سلیمان نے پوچھا: "اے ابو حازم! اللہ تعالیٰ کے بندوں میں سب سے زیادہ کون عزت والا ہے؟"

فرمایا: "وہ لوگ جو مروّت اور عقل سلیم رکھنے والے ہیں۔"

پوچھا: "کون سا عمل افضل ہے؟"

فرمایا: "فرائض و واجبات کی ادائیگی حرام چیزوں سے بچنے کے ساتھ۔"

پھر دریافت کیا: "کون سی دُعا زیادہ قابل قبول ہے؟"

فرمایا: "جس شخص پر احسان کیا گیا ہو اس کی دعاء اپنے محسن کے لئے "اقرب الی القبول" ہے۔"

پھر دریافت کیا: "صدقہ کون سا افضل ہے؟"

فرمایا: "مصیبت زدہ سائل کے لئے باوجود اپنے افلاس کے جو کچھ ہو سکے اس طرح خرچ کرنا کہ اس سے پہلے نہ احسان جتائے اور نہ ٹال مٹول کر کے ایذاء پہنچائے۔"

پھر دریافت کیا: "کلام کون سا افضل ہے؟"

فرمایا: "جس شخص سے تم کو خوف ہو یا جس سے تمہاری کوئی حاجت ہو اور امید وابستہ ہو اس کے سامنے بغیر کسی رعایت کے حق بات کہہ دینا۔"

پھر دریافت کیا: "کون سا مسلمان سب سے زیادہ ہوشیار ہے؟"

فرمایا: "وہ شخص جس نے اللہ تعالیٰ کی اطاعت کے تحت کام کیا ہو اور دوسروں کو بھی اس کی دعوت دی ہو۔"

---

[1] الاعراف: ۵۶

پھر پوچھا: ''مسلمانوں میں سے کون شخص احمق ہے؟''

فرمایا: ''وہ آدمی جو اپنے کسی بھائی کی اس کے ظلم میں مدد کرے جس کا حاصل یہ ہوگا کہ اس نے دوسرے کی دنیا درست کرنے کے لئے اپنا دین بیچ دیا۔''

سلیمان نے کہا: ''صحیح فرمایا۔'' اس کے بعد سلیمان نے اور واضح الفاظ میں دریافت کیا: ''ہمارے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے؟''

ابوحازم نے فرمایا: ''مجھے اس سوال سے معاف رکھیں تو بہتر ہے۔''

سلیمان نے کہا: ''نہیں، آپ ضرور کوئی نصیحت کا کلمہ کہیں۔''

ابوحازم نے فرمایا: ''اے امیر المؤمنین! تمہارے آباء و اجداد نے بزور شمشیر لوگوں پر تسلط کیا، زبردستی ان کی مرضی کے خلاف ان پر حکومت قائم کی، بہت سے لوگوں کو قتل کیا اور یہ سب کچھ کرنے کے بعد وہ اس دنیا سے رخصت ہوگئے۔ کاش! آپ کو یہ معلوم ہوتا کہ اب وہ مرنے کے بعد کیا کہتے ہیں اور ان کو کیا کہا جاتا ہے۔''

حاشیہ نشینوں میں سے ایک شخص نے بادشاہ کے مزاج کے خلاف ابوحازم کی اس صاف گوئی کو سن کر کہا: ''اے ابوحازم! تم نے یہ بہت بری بات کہی ہے۔''

ابوحازم نے فرمایا: ''تم غلط کہتے ہو، بری بات نہیں کہی، بل کہ وہ بات کہی جس کا ہم کو حکم ہے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے علماء سے اس کا عہد لیا ہے کہ حق بات لوگوں کو بتلائیں گے۔ چھپائیں گے نہیں ﴿لَتُبَيِّنُنَّهٗ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُوْنَهٗ﴾''[1]

سلیمان نے پھر سوال کیا: ''اچھا اب ہمارے درست ہونے کا کیا طریقہ ہے؟''

فرمایا: ''تکبر چھوڑو، مروّت اختیار کرو اور حقوق والوں کو ان کے حقوق انصاف

---

[1] آل عمران: ۱۸۷

یہی وہ بات ہے جس کے لئے یہ طویل حکایت امام قرطبی رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی نے بھی آیتِ مذکورہ کی تفسیر میں درج فرمائی ہے۔

کے ساتھ تقسیم کرو۔"

سلیمان نے کہا: "اے ابوحازم کیا یہ ہوسکتا ہے کہ آپ ہمارے ساتھ رہیں؟"

فرمایا: "اللہ کی پناہ۔"

سلیمان نے پوچھا: "یہ کیوں؟"

فرمایا: "اس لئے کہ مجھے خطرہ ہے کہ میں تمہارے مال و دولت اور عزت و جاہ کی طرف مائل ہو جاؤں گا جس کے نتیجہ میں مجھے عذاب بھگتنا پڑے۔"

سلیمان نے کہا: "اچھا آپ کی کوئی حاجت ہو تو بتلایئے کہ ہم اس کو پورا کریں۔"

فرمایا: "ہاں، ایک حاجت ہے کہ جہنم سے نجات دلا دو اور جنت میں داخل کرادو۔"

سلیمان نے کہا: "یہ تو میرے اختیار میں نہیں ہے۔"

فرمایا: "پھر مجھے آپ سے اور کوئی حاجت مطلوب نہیں۔"

آخر میں سلیمان نے کہا: "اچھا میرے لئے دُعا کیجئے۔"

ابوحازم نے یہ دُعا کی: "یا اللہ اگر سلیمان آپ کا پسندیدہ ہے تو اس کے لئے دُنیا و آخرت کی بہتری کو آسان بنادے اور اگر وہ آپ کا دشمن ہے تو اس کے بال پکڑ کر اپنی مرضی اور محبوب کاموں کی طرف لے آ۔"

سلیمان نے کہا: "مجھے کچھ وصیت فرمادیں۔"

ارشاد فرمایا: "مختصر یہ ہے کہ اپنے رب کی عظمت و جلال اس درجہ میں رکھو کہ وہ تمہیں اس مقام پر نہ دیکھے جس سے منع کیا ہے اور اس مقام سے غیر حاضر نہ پائے جس کی طرف آنے کا اس نے حکم دیا ہے۔"

سلیمان نے اس مجلس سے فارغ ہونے کے بعد سو دینار بطور ہدیہ کے ابوحازم کے پاس بھیجے۔

ابوحازم نے ان کو ایک خط کے ساتھ واپس کر دیا۔ خط میں لکھا تھا: ”اگر یہ سو دینار میرے کلمات کا معاوضہ ہیں تو میرے نزدیک خون اور خنزیر کا گوشت اس سے بہتر ہے۔ اور اگر اس لئے بھیجے ہیں کہ بیت المال میں میرا حق ہے تو مجھ جیسے ہزاروں علماء اور دین کی خدمت کرنے والے ہیں۔ اگر سب کو آپ نے اتنا ہی دیا ہے تو میں بھی لے سکتا ہوں۔ ورنہ مجھے اس کی ضرورت نہیں۔“

ابوحازم کے اس ارشاد سے کہ اپنے کلماتِ نصیحت کا معاوضہ لینے کو خون اور خنزیر کی طرح قرار دیا ہے اس مسئلہ پر بھی روشنی پڑتی ہے کہ کسی طاعت وعبادت کا معاوضہ لینا ان کے نزدیک جائز نہیں۔[1]

(۵۱) اس قسم کا ایک عجیب واقعہ ہے کہ حاتم اصم رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ جو مشہور بزرگ اور حضرت شقیق بلخی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے خاص شاگرد ہیں۔ ان سے ایک مرتبہ حضرت شیخ نے دریافت کیا: ”کتنے دن سے تم میرے ساتھ ہو؟“

انہوں نے عرض کیا: ”تینتیس برس سے۔“

فرمانے لگے: ”اتنے دنوں میں تم نے مجھ سے کیا سیکھا؟“

حاتم رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے عرض کیا: ”آٹھ مسئلے سیکھے ہیں۔“

حضرت شقیق رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے فرمایا: ”اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُوْنَ۔ اتنی طویل مدت میں صرف آٹھ مسئلے سیکھے، میری تو عمر ہی تمہارے ساتھ ضائع ہوگئی۔“

حاتم رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے عرض کیا: ”حضور! صرف آٹھ ہی سیکھے ہیں، جھوٹ تو بول نہیں سکتا۔“

حضرت شقیق رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے فرمایا: ”اچھا بتاؤ وہ آٹھ مسئلے کیا ہیں؟“

حاتم رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے عرض کیا:

(۱) میں نے دیکھا کہ ساری مخلوق کو کسی نہ کسی سے محبت ہے (بیوی سے، اولاد

---

[1] سنن دارمی، باب اعظام العلم: ۱/۱۶۳ تا ۱۶۵، رقم: ٦٤٧

سے، مال سے، احباب سے وغیرہ وغیرہ) لیکن میں نے دیکھا کہ جب وہ قبر میں جاتا ہے تو اس کا محبوب اس سے جدا ہو جاتا ہے، اس لئے میں نے نیکیوں سے محبت کر لی تا کہ جب میں قبر میں جاؤں تو میرا محبوب بھی ساتھ ہی جائے اور مرنے کے بعد بھی مجھ سے جدا نہ ہو۔

② میں نے اللہ تعالیٰ کا ارشاد قرآن پاک میں دیکھا ﴿وَاَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهٖ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوٰىۙ﴾[1] ''اور جو شخص (دنیا میں) اپنے رب کے سامنے (آخرت میں) کھڑے ہونے سے ڈرا ہوگا اور نفس کو (حرام) خواہش سے روکا ہوگا تو جنت اس کا ٹھکانہ ہوگا۔'' میں نے جان لیا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد حق ہے میں نے اپنے نفس کو خواہشات سے روکا یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ کی اطاعت پر جم گیا۔

③ میں نے دنیا کو دیکھا کہ ہر شخص کے نزدیک جو چیز بہت قیمتی ہوتی ہے بہت محبوب ہوتی ہے وہ اس کو اُٹھا کر بڑی احتیاط سے رکھتا ہے۔ اس کی حفاظت کرتا ہے۔ پھر میں نے اللہ تعالیٰ کا ارشاد دیکھا ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللّٰهِ بَاقٍ ؕ﴾[2] ''جو کچھ تمہارے پاس (دنیا میں) ہے وہ ختم ہو جائے گا (خواہ وہ جاتا رہے یا تم مر جاؤ ہر حال میں وہ ختم ہوگا) اور جو اللہ کے پاس ہے وہ ہمیشہ باقی رہنے والی چیز ہے۔''

اس آیت شریفہ کی وجہ سے جو چیز بھی میرے پاس ایسی کبھی ہوئی جس کی مجھے وقعت زیادہ ہوئی وہ پسند زیادہ آئی وہ میں نے اللہ تعالیٰ کے پاس بھیج دی تا کہ ہمیشہ کے لئے محفوظ ہو جائے۔

④ میں نے ساری دنیا کو دیکھا، کوئی شخص مال کی طرف (اپنی عزت اور بڑائی میں) لوٹتا ہے کوئی حسب کی شرافت کی طرف، کوئی دوسری فخر کی چیزوں کی طرف

---

[1] النّٰزِعٰت: ۴۰ [2] النحل: ۹۶

یعنی ان چیزوں کے ذریعے اپنے اندر بڑائی پیدا کرتا ہے اور اپنی بڑائی ظاہر کرتا ہے۔ میں نے اللہ تعالیٰ کا ارشاد دیکھا ﴿اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَاللّٰهِ اَتْقٰكُمْ﴾[1] ''اللہ تعالیٰ کے نزدیک تم سب میں باعزت وہ ہے جو سب سے زیادہ پرہیزگار ہو۔'' اس بناء پر میں نے تقویٰ اختیار کرلیا تاکہ اللہ جل شانہ کے نزدیک باعزت بن جاؤں۔

۵ میں نے لوگوں کو دیکھا کہ ایک دوسرے پر طعن کرتے ہیں، عیب جوئی کرتے ہیں، برا بھلا کہتے ہیں اور یہ سب حسد کی وجہ سے ہوتا ہے کہ ایک کو دوسرے پر حسد آتا ہے۔ میں نے اللہ تعالیٰ شانہ کا یہ ارشاد دیکھا ﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيْشَتَهُمْ ......﴾[2] ''(دنیوی زندگی میں) ان کی روزی ہم نے ہی تقسیم کر رکھی ہے اور (اس تقسیم میں) ہم نے ایک کو دوسرے پر فوقیت دے رکھی ہے تاکہ (اس کی وجہ سے) ایک دوسرے کو ماتحت کرلے'' (سب کے سب برابر ایک ہی نمونہ کے بن جائیں تو پھر کوئی کسی کا کام کیوں کرے کیوں نوکری کرے۔ اور اس سے دنیا کا نظام خراب ہی ہو جائے گا)

میں نے اس آیت شریفہ کی وجہ سے حسد کرنا چھوڑ دیا۔ ساری مخلوق سے بے تعلق ہو گیا اور میں نے جان لیا کہ روزی کا بانٹنا صرف اللہ تعالیٰ ہی کے قبضہ میں ہے وہ جس کے حصہ میں جتنا چاہے لگائے، اس لئے لوگوں کی عداوت چھوڑ دی اور سمجھ لیا کہ کسی کے پاس مال کے زیادہ یا کم ہونے میں ان کے فعل کو زیادہ دخل نہیں ہے، یہ تو مالک الملک کی طرف سے ہے، اس لئے اب کسی پر غصہ ہی نہیں آتا۔

۶ میں نے دنیا میں دیکھا کہ تقریباً ہر شخص کی کسی نہ کسی سے لڑائی اور دشمنی ہے۔ میں نے قرآن مجید میں غور کیا تو دیکھا کہ حق تعالیٰ شانہ نے فرمایا ہے ﴿اِنَّ الشَّيْطٰنَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوْهُ عَدُوًّا﴾[3] ''یاد رکھو! شیطان تمہارا دشمن ہے تم

---

[1] الحجرات: ۱۳ [2] الزخرف: ۳۲ [3] فاطر: ۶

اسے دشمن جانو" (اس کو دوست نہ بناؤ) پس میں نے اپنی دشمنی کے لئے اس کو چن لیا اور اس سے دور رہنے کی انتہائی کوشش کرتا ہوں، اس لئے کہ جب حق تعالیٰ شانہ نے اس کے دشمن ہونے کو فرما دیا تو میں نے اس کے علاوہ سے اپنی دشمنی ہٹالی۔

⑦ میں نے دیکھا کہ ساری مخلوق روٹی کی طلب میں لگی ہوئی ہے، اسی کی وجہ سے اپنے آپ کو دوسروں کے سامنے ذلیل کرتی ہے اور ناجائز چیزیں اختیار کرتی ہے۔ میں نے قرآن مجید میں غور کیا تو دیکھا کہ اللہ جل شانہ کا ارشاد ہے ﴿وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِي الْاَرْضِ اِلَّا عَلَى اللّٰهِ رِزْقُهَا﴾[1] "اور کوئی جاندار زمین پر چلنے والا ایسا نہیں ہے جس کی روزی اللہ تعالیٰ کے ذمہ نہ ہو۔" میں نے دیکھا کہ میں بھی انہیں زمین پر چلنے والوں میں سے ایک ہوں جن کی روزی اللہ تعالیٰ کے ذمہ ہے۔ تو میں نے اپنے اوقات ان چیزوں میں مشغول کر لئے جو مجھ پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے لازم ہیں اور جو چیز اللہ تعالیٰ کے ذمہ تھی اس سے اپنے اوقات کو فارغ کر لیا۔

⑧ میں نے دیکھا کہ ساری مخلوق کا اعتماد اور بھروسہ کسی خاص ایسی چیز پر ہے جو خود مخلوق ہے۔ کوئی اپنی جائداد پر بھروسہ کرتا ہے۔ کوئی اپنی تجارت پر اعتماد کرتا ہے۔ کوئی اپنی دست کاری پر نگاہ جمائے ہوئے ہے۔ کوئی اپنی بدن کی صحت اور قوت پر (کہ جب چاہے جس طرح چاہے کما لوں گا) اور ساری مخلوق ایسی چیزوں پر اعتماد کئے ہوئے ہے جو اُن کی طرح خود مخلوق ہیں۔ میں نے قرآن مجید میں غور کیا تو دیکھا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَمَنْ يَّتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ فَهُوَ حَسْبُهٗ ؕ﴾[2] "اور جو شخص اللہ تعالیٰ پر توکل اور بھروسہ کرے گا اللہ تعالیٰ اس کے لئے کافی ہوگا۔"

حضرت شقیق رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی نے فرمایا: حاتم تمہیں حق تعالیٰ شانہ توفیق عطا فرمائے۔ میں نے تورات، انجیل، زبور اور قرآن عظیم کے علوم کو دیکھا۔ میں نے

---

[1] هود: ٦ [2] الطلاق: ٣

سارے خیر کے کام اُن ہی آٹھ مسائل کے اندر پائے۔ لہٰذا جو ان آٹھ باتوں پر عمل کرے اس نے اللہ تعالیٰ شانہ کی چاروں کتابوں کے مضامین پر عمل کر لیا۔ اس قسم کے علوم کو علمائے آخرت ہی پا سکتے ہیں اور دنیا دار عالم تو مال اور جاہ کے ہی حاصل کرنے میں لگے رہتے ہیں۔[1]

تَمَّتْ بِالخَيْرِ



[1] إحياء علوم الدين، العلم، باب في آفات العلم ......: ١/٩٦، ٩٧

تصحیح اغلاط عامہ

نمبر	غلط	صحیح	نمبر	غلط	صحیح
①	مفعول مَطلق	مفعول مُطلق	۲۵	جہلِ مرکب	جَہل مرکب
۲	ماضی مَطلق	ماضی مُطلق	۲۶	معزِ زمہمان	معزّز مہمان
۳	مَنطق	مَنطِق	۲۷	مضا رَع	مضارِع
۴	نُوع	نَوع	۲۸	معرَفہ	معرِفہ
۵	تصوَّر	تصوُّر	۲۹	نکَرَہ	نکِرہ
۶	دِلالت	دَلالت	۳۰	مسنَد	مسنِد
۷	غلَّط	غلَط	۳۱	مبدَّل منہ	مبدل منہ
۸	جملۂ اوّل	جملۂ اُولیٰ	۳۲	مَطرِ د اور شاذ	مطرد اور شاذ
۹	جملۂ ثانی	جملۂ ثانیہ	۳۳	منصَرف	منصرِف
۱۰	صفت اوّل	صفت اولیٰ	۳۴	غیر منصَرف	غیر منصرِف
۱۱	صفت ثانی	صفت ثانیہ	۳۵	تہجَد کی نماز	تہجُّد کی نماز
۱۲	صورت اوّل	صورت اولیٰ	۳۶	رُوایت	رِوایت
۱۳	صورت ثانی	صورت ثانیہ	۳۷	دستخط طالق (طلاق دینے والا)	دستخط مطلق
۱۴	جمادی الاوّل	جمادی الاولیٰ	۳۸	کلام موجِب	کلام موجَب
۱۵	جمادی الثانی	جمادی الثانیہ	۳۹	طلباء جمع طالب کی	طلباء جمع طلیب کی، طلبہ جمع طالب کی
۱۶	مُحبت	مَحبت	۴۰	منکَر نکیر	منکر نکیر
۱۷	شَیخ	شیخ	۴۱	جمور	جمہور
۱۸	ایمان مُجمّل	ایمان مُجمَل	۴۲	واللہ لعُمری	واللہ لعَمری
۱۹	تِعداد	تَعداد	۴۳	تین طِلاق	تین طَلاق
۲۰	نُسب اَربعہ	نِسب اربع	۴۴	المولانا	مولانا
۲۱	طَوْل عرض	طُول عرض	۴۵	قرأتُ الصلوٰۃ	صَلَّیتُ
۲۲	حُسّامی	حُسامی	۴۶	مناظِرہ	مناظَرہ
۲۳	سُلّم العلوم	سُلَّم العلوم	۴۷	مرافِعہ	مرافَعہ
۲۴	حماسہ حَماسہ	حِماسہ	۴۸	نِسائی شریف	نَسائی شریف

عہد نبوی اور عہد حاضر کے طریقۂ تعلیم و تعلّم میں فرق[1]

❶ عہد نبوی ﷺ میں عموماً درس گاہ مساجد تھیں۔ اور عہد حاضر میں عموماً درس گاہ چار دیواری، اونچی اونچی عمارتیں یعنی مدارس ہیں۔ جائے تعلیم اور درس گاہ مساجد نہ رہے، بل کہ مروّجہ تعلیم مساجد میں جائز بھی نہ رہی، اس کی وجہ غالبًا صاحبِ عالمگیری نے یہ بتائی ہے کہ جب اُجرت اور تنخواہ لی جاتی ہے تو یہ مروّجہ تعلیم خالص عبادت اور اُخروی امر نہ رہی، بل کہ ایک قسم دنیوی کام بن گئی ہے اور یہ مسئلہ تو بے غبار اور کھلم کھلا ظاہر ہے کہ مساجد کے اندر کوئی دنیوی کام جائز ہی نہیں۔ نتیجہ یہ نکلا کہ مروّجہ تعلیم مساجد کے اندر جائز ہی نہیں۔ اب غور سے دیکھئے کہ عہدِ نبوی اور دورِ حاضر کی تعلیم کی نسبت میں کہاں تک بعد اور تفاوت پڑ گئی ہے۔

❷ عہدِ نبوی کی تعلیم و تدریس میں نہ معلم کے لئے مستقل تنخواہ مقرر تھی نہ خورد و نوش کے لئے مطبخ قیام و طعام وغیرہ کے انتظامات تھے۔ اسی طرح متعلم کے لئے بھی نہ تھے، بل کہ معلم و متعلم ہر ایک قسم کا صرفہ وخرچہ بذاتِ خود اپنی اپنی جیب سے برداشت کرتے تھے، جیسا کہ اصحاب صفہ کی سوانح و حالات اس پر شاہد ہیں۔ اور مروّجہ تعلیم میں معلم کے لئے تنخواہ اور خورد ونوش کے لئے مستقل انتظامات، اسی طرح متعلم کے لئے قیام وطعام و مطبخ وغیرہ کے مستقل انتظامات موجود ہیں۔

❸ عہدِ نبوی میں تعلیم کے لئے سوال اور چندہ رائج نہیں تھا، چناں چہ اصحابِ صفہ حضرت ابوہریرہ اور حضرت ابی بن کعب رضی اللہ تعالیٰ عنہما وغیرہم کی حالت دیکھئے۔

---

[1] یہ مضمون ''مؤلف کے ذاتی نگارشات'' کی عکاسی کرتا ہے۔

ع ہر گل را رنگ و بو جدا است

(از مصحح)

مروّجہ تعلیم اس کے خلاف ہے۔

④ عہدِ نبوی کی تعلیم وتدریس کا نصاب اور حلقہ کی کیفیت بالکل عام تھی، کسی خاص طبقہ کے ساتھ مخصوص نہ تھی بل کہ یہ کیفیت تھی کہ جوان، بوڑھا، غنی، فقیر، امی اور عالم سب کے سب ایک ہی نصاب، ایک ہی صف اور ایک ہی حلقہ میں نماز کی قطار کی طرح بلا تفاوت وتفریق کے باہم مل جل کر علمِ دین حاصل کرتے تھے۔ اور مروّجہ تعلیم اس کے بالکل برعکس اور خلاف ہے۔

⑤ عہدِ نبوی میں ہر ایک گھر کا ہر فرد باری مقرر کرکے علمِ دین حاصل کرتا تھا۔ جب ایک گھر سے ایک یا دو تعلیم حاصل کرنے کے لئے ایک ساتھ جاتے تو بقیہ حضرات گھر کے انتظامات اور ضروریات پورا کرنے میں لگے رہتے۔ اور جب وہ حضرات اپنے اپنے ٹائم ہونے کے بعد گھر واپس آجاتے تھے تو بقیہ حضرات علمِ دین حاصل کرنے کے لئے چلے جاتے۔ مروّجہ تعلیم اس کے بالکل ہی برعکس اور خلاف ہے کہ گھر کے کئی اشخاص میں کوئی ایک تعلمی اور تعلیمی مشغلہ میں اپنی پوری حیات کاٹ دیتا ہے، بقیہ گھر والے سب علمِ دین سے بالکل عاری اور خالی ہوتے ہیں اور دینی تعلیم حاصل کرنے کا موقع ہی نہیں ہوتا۔

⑥ عہدِ نبوی میں دینی تعلیم کا خاص انتظام واہتمام بالغ شخصوں کے لئے تھا، نابالغ لڑکے کے لئے دینی تعلیم کا خاص اہتمام وانتظام نہ تھا۔ البتہ نابالغ لڑکے بالتبع تعلیم حاصل کرتے تھے اور یہ مسئلہ تو معروف ومشہور ہے کہ نابالغ لڑکوں کی روایت معتبر ہی نہیں، کیوں کہ وہ بڑوں کے تابع ہوکر تعلیم حاصل کرتے تھے اور شرع کے مزاج اور تقاضا بھی یہی ہے، کیوں کہ حدیث میں آیا ہے:

طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلٰى كُلِّ مُسْلِمٍ۔[1] اور ظاہر ہے کہ احکامِ شرع یعنی فرائض اور واجبات وغیرہ کا مکلّف بالغ ہی ہے، نابالغ اس کے مکلّف ہی نہیں۔

---

[1] ابن ماجه، كتاب السنة، باب فضل العلماء ...... رقم الحديث: ٢٢٤

مروّجہ تعلیم کا معاملہ اس کے بالکل برعکس اور خلاف ہے کہ نابالغ بچوں کو نہایت اہتمام کے ساتھ علمِ دین حاصل کرا دیا جاتا ہے اور بالغ ہوتے ہی تعلیم سے الگ کر کے معاشی امور میں لگا دیا جاتا ہے۔

❼ عہدِ نبوی کی تعلیم کی کیفیت زبانی تھی۔ قرآن موجودہ ترتیب پر نہ تھا، بل کہ حضرت عثمان رَضِيَ اللهُ تَعَالٰى عَنْهُ نے اپنے دورِ خلافت میں ترتیب دی اور موجودہ احادیث کی ترتیب حضرت عمر بن عبدالعزیز رَحِمَهُ اللهُ تَعَالٰى نے اپنی خلافت کے دَور میں دی ہے۔ مروّجہ تعلیم کا معاملہ اس کے برعکس اور خلاف ہے یعنی زبانی نہیں ہے، بل کہ سب کتب و شروحات کے واسطے سے ہو رہی ہے۔

❽ عہدِ نبوی میں تعلیم اور عمل دونوں لازم اور ملزوم یعنی ایک ساتھ چلتے تھے چناں چہ ابوعبدالرحمٰن رَحِمَهُ اللهُ تَعَالٰى کہتے ہیں جو صحابہ رَضِيَ اللهُ تَعَالٰى عَنْهُمْ ہم کو قرآن شریف پڑھاتے تھے وہ کہتے تھے کہ صحابہ حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سے دس آیتیں قرآن کی سیکھتے تھے، اس کے بعد دوسری دس آیتیں اس وقت تک نہیں سیکھتے تھے جب تک پہلی دس آیتوں کے اوپر عمل پیرا نہ ہوتے تھے۔[1] مروّجہ تعلیم میں علم کے مطابق عمل کہاں تک ہو رہا ہے، بیان کرنے کی چنداں ضرورت نہیں، ہر ایک اہلِ علم کو خوب معلوم ہے۔

❾ عہدِ نبوی میں تعلیم اور تزکیہ دونوں ایک ساتھ تھا، مروّجہ تعلیم اس کے بالکل خلاف اور عکس ہے۔

❿ عہدِ نبوی کی تعلیم میں سہ ماہی ششماہی اور سالانہ وغیرہ کسی وقت تعطیل کا رواج نہیں تھا۔ مروّجہ تعلیم میں یہ چھٹیاں ہو جاتی ہیں۔ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ۔

الحمد للہ قادرِ مطلق کا لاکھ لاکھ شکر یہ ہے کہ حسنِ اتفاق سے عہدِ نبوی کی تعلیم کی تمام صفات مذکورہ مروّجہ تبلیغی کام کے اصول اور ضابطے میں یکجا طور پر پائی

[1] حکایاتِ صحابہ: ص ۱۷۶، ابن عباس رَضِيَ اللهُ تَعَالٰى عَنْهُ کا حفظ قرآن

جاتی ہیں مثلاً:

① تبلیغ کی تعلیم گاہ مساجد ہیں۔

② اس میں معلم و متعلم دونوں کا خرچہ اور خورد ونوش کا ذمہ بذات خود ہے۔

③ وہاں سوال اور چندہ نہیں ہے، بل کہ دل کا سوال اشراف یعنی غیر اللہ سے کسی چیز کی اُمید کرنا بھی منع ہے۔

④ وہاں جوان اور بوڑھا، غنی وفقیر، عالم و اُمی سب ایک ہی حلقہ میں تعلیم حاصل کرتے ہیں۔

⑤ تبلیغ میں گھر کے ہر ایک آدمی باری باری ٹائم میں تعلیم حاصل کر سکتے ہیں۔

⑥ وہاں تعلیم بالغوں کے ساتھ خاص ہے۔ نابالغ کو وہاں لیتے نہیں۔

⑦ وہاں کی تعلیم اکثر زبانی ہے۔

⑧ وہاں الحمد للّٰہ علم وعمل دونوں ایک ہی ساتھ باقاعدہ ہوتے ہیں۔

⑨ اسی طرح وہاں تعلیم وتزکیہ دونوں ایک ہی ساتھ ہے۔

⑩ اور وہاں تعطیل کا خاص وقت نہیں ہے۔

علامہ سیّد سلیمان ندوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے دینی دعوت کے مقدمہ میں لکھا ہے کہ دینِ اسلام کو سنبھالنے کے لئے جتنے طریقے رواج میں آئے ہیں ان میں مروجہ تبلیغ اصلِ اوّل یعنی حضور ﷺ کی تبلیغ اور تعلیم سے قریب تر ہے۔

حضرت جی مولانا الیاس رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے فرمایا: ”دین کی عمودی تعلیم و تربیت کا جو طریقہ ہم اپنی اس تحریک کے ذریعہ رائج کرنا چاہتے ہیں صرف وہی طریقہ حضور ﷺ کے زمانہ میں رائج تھا اور اسی طرز سے وہاں عام طور پر دین سیکھا اور سکھایا جاتا تھا، بعد میں جو اور طریقے اس سلسلہ میں ایجاد ہوئے مثلاً تصنیف وتالیف اور کتابی تعلیم وغیرہ ان کو ضرورت حادثہ نے پیدا کیا، مگر اب لوگوں نے صرف اسی کو اصل سمجھ لیا ہے اور حضور ﷺ کے زمانہ کے طریقے کو بالکل بھلا دیا

گیا ہے، حالاں کہ اصل طریقہ وہی ہے اور عمومی پیمانہ پر تعلیم و تربیت صرف اسی طریقے سے دی جاسکتی ہے۔[1]''

اہل مدارس کے لئے تبلیغی کام میں حصہ لینے کی بہترین تجویز حضرت مولانا اشرف علی تھانوی صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے ایک مولوی صاحب کے سوال کے جواب میں اس طور سے بیان فرمائی: ''درس و تدریس متعارف مقصود کا مقدمہ ہے، اصل مقصود تبلیغ ہے۔ آج کل یہ بڑی کوتاہی ہو رہی ہے کہ درس و تدریس کو اصل سمجھ لیا ہے۔ اور اس کوتاہی اور غلطی کی بدولت اکثر علماء جو تبلیغ نہیں کرتے ایک بہت بڑی فضیلت سے محروم ہوگئے ہیں۔ حضرات انبیاء عَلَیْہِمُ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ کا درس یہی تبلیغ تھا، ابتدا میں درس و تدریس بعد فراغ علوم تحصیل (تعلیم) اور تبلیغ دونوں کے حقوق ادا کرنے چاہئیں، ایک کی طرف توجہ ہوکر دوسرے سے غفلت کرنا یہ عظیم کوتاہی ہے، علماء کو اس کی طرف ضرور توجہ کرنی چاہئے کہ وہ اپنا وقت تبلیغ میں بھی صرف کیا کریں۔ اس کی ایک سہل اور بہتر صورت یہ ہے کہ مدارس کی طرف سے کچھ مبلغ مقرر کردینے چاہئیں۔ آج کل مدارس میں اس کی بڑی کمی ہے۔ پڑھنے پڑھانے میں جس قدر مشغول ہے تبلیغ کی طرف مطلق توجہ نہیں۔ جس قدر وقت اس میں صرف کرتے ہیں اس کا نصف حصہ بھی تبلیغ میں خرچ نہیں کرتے۔



[1] ملفوظات مولانا الیاس رحمہ اللہ تعالیٰ ص۶۵

مدرسہ اور تبلیغی کام کی بابت حضرت تھانوی رحمہ اللہ تعالیٰ کے ارشادات گرامی

آپ کی تالیف منیف ''الدعوات الی اللہ صفحہ۱۲'' میں علماء کی طرف سے ترکِ دعوت کے نتیجہ کے سلسلہ میں لکھتے ہیں:

الغرض دیکھ لیجئے کہ رات دن کے ہمارے اوقات میں ''دعوت الی اللہ'' کے (جس کے شعبے ہیں دعوت الی الطاعت، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر) حصہ میں کتنے منٹ آتے ہیں۔ غرض دوسرے کی اصلاح کی ذرا بھی فکر نہیں ہے۔

خلاصہ: یہ ہے کہ اپنی اصلاح کے ساتھ دوسرے کو بھی خطاب کرنا ضروری ہے خواہ وہ خطاب خاص ہو یعنی جس شخص کا جس پر اثرِ خاص ہے تو اس کو روز مرہ کی مخالطت و مکالمت میں ضروریاتِ دین سے آگاہ کیا جائے جیسے اپنے اہل وعیال، دوست واحباب اور ملنے جلنے والوں کو آگاہ کیا۔ خواہ خطاب عام ہو کہ مجمع عام کو وعظ کے طور پر پند ونصائح کی جائیں۔ خواہ وہ اہلِ اسلام ہوں، خواہ غیر اسلام۔ مگر خطابِ خاص کی طرح اس خطابِ عام یعنی وعظ کے باب میں کس قدر کوتاہی ہے۔ ہم لوگ جو لکھے پڑھے کہلاتے ہیں۔ طالب علموں کے پڑھانے کو بڑی معراج سمجھتے ہیں، مگر جو غایت اصلی اور غرض صحیح تعلیم وتعلم سے ہے اور جو انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کا خاص کام ہے یعنی تبلیغ واشاعت جو بذریعہ وعظ ہوتی ہے اس کا کہیں پتہ بھی نہیں، بل کہ جو اساتذۂ کرام کہلاتے ہیں وہ اسے موجب تذلیل وتحقیر، باعث استخفاف اور ننگ و عار سمجھتے ہیں اور اس زعم باطل میں مبتلا ہیں کہ وعظ کہنا جاہلوں کا کام ہے۔ جب تم نے اُسے جاہلوں کا کام سمجھ کر چھوڑ دیا تو پھر جاہلوں ہی نے اسے لے لیا، جنہیں معنی

کی تو کیا خبر ہو الفاظ تک درست اور صحیح اَدا نہیں کر سکتے، لوگوں نے وعظ کہتے دیکھ کر انہیں عالم سمجھ لیا اور عالم سمجھ کر وعظ کے بعد فتوے پوچھنے شروع کر دیئے۔ یہ بے چارے عالم تو تھے نہیں، مگر یہ کہتے شرم آئی کہ مجھے مسائل معلوم نہیں۔ مجبوراً جو جی میں آیا بتا دیا اور غلط سلط فتویٰ دے دیا۔

حدیث شریف میں آیا ہے:

"اِتَّخَذَ النَّاسُ رُءُوْسًا جُهَّالًا فَسُئِلُوْا فَأَفْتَوْا بِغَيْرِ عِلْمٍ فَضَلُّوْا وَأَضَلُّوْا"۔[1] آخر زمانہ میں لوگ سردار بنالیں گے جاہلوں کو جو بغیر علم کے فتویٰ دیں گے خود بھی گمراہ ہوں گے دوسروں کو بھی گمراہ کریں گے۔

تو یہ نوبت کیوں آئی۔ صرف اس لئے کہ جن کا یہ کام تھا انہوں نے چھوڑ دیا اور اپنے لئے موجب استخفاف سمجھا، حالاں کہ یہ حضرات انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کا اصل کام تھا۔ ان حضرات نے سوائے وعظ و پند اور تبلیغ و اشاعت کے کبھی مدرسہ نہیں بنایا۔

ضرورتِ مدارس

مگر اس سے یہ شبہ نہ ہو کہ جب انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام نے مدرسہ نہیں بنایا تو مدرسے بے کار ہیں، یہ بے کار نہیں ہیں، بل کہ یہ اس طرح ہیں جیسا کہ نماز کے لئے وضو، جس طرح نماز کے لئے وضو ضروری ہے اسی طرح تبلیغ و اشاعت کے لئے مدارس کا وجود ضروری ہے۔ ہاں فراغت کے بعد تبلیغ و اشاعت سے باز رہنا ایسا ہی ہے جیسا کوئی وضو کر کے نماز نہ پڑھے تو وہاں مدارس کی اس لئے ضرورت نہ تھی کہ علوم کا محفوظ رہنا عادۃً ان پر موقوف نہ تھا۔ علوم سماع سے محفوظ تھے اور وہاں رات دن ان کی تبلیغ و اشاعت ہی سے کام تھا۔ سفر میں، حضر میں، چلتے پھرتے، اٹھتے بیٹھتے

[1] بخاري، كتاب العلم، باب كيف يقبض العلم: ۱/۲۰

ان حضرات کا شغل دعوتِ الٰہی تھا تو جو کام انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کا اصل کام تھا اس کو موجبِ عار و استخفاف سمجھنا کتنی بڑی غلطی و گستاخی ہے۔ اب رہا یہ کہ پڑھنا اور پڑھانا پھر کیوں ضروری ہوا؟

اصل تو یہی تھا کہ ایک دوسرے کو یوں ہی کہتے رہتے، مگر نہ تو سلف کا سا تقویٰ رہا نہ حافظہ، اگر ایسے ہی رہنے دیا جاتا تو یہ اطمینان نہ تھا کہ سنے ہوئے مسائل یاد رہیں گے۔ دوسرے تقویٰ کی کمی سے دیانت بھی روز بروز کم ہوتی جاتی ہے تو اس حالت میں یہ بھی اعتماد نہ تھا کہ جو نقل کرتا ہے راوی سے یہ ٹھیک بھی ہے یا اپنی طرف سے کچھ کمی بیشی کر رہا ہے۔ جب یہ آثار ظاہر ہونے لگے تو سلفِ صالحین متوجہ ہوئے کہ دین کو ضبط کرنا چاہئے۔ چناں چہ اسی بناء پر انہوں نے راویوں کے تذکرے (اسماء الرجال) لکھے کہ کون راوی قوی الحافظہ ہے، کون ضعیف الحافظہ۔ اُن کی ولادت و وفات کی تاریخیں اور ان کے ہنر و تحصیل علم کے واقعات جمع کئے کہ کس نے اس سے سیکھا اور اُس نے کس سے سیکھا۔ ان ہی اعتبارات سے احادیث کے بہت سے اقسام بن گئے اور اب کسی حدیث میں شبہ نہیں ہوسکتا، کیوں کہ خوب پرکھ لیا گیا کہ کون سی حدیث کس درجہ کی ہے، پھر حدیثوں سے احکام مستنبط کر کے مدوّن کر دیئے گئے کہ احکام کے سمجھنے میں گڑ بڑ نہ ہو۔

چناں چہ تبلیغ و اشاعت کے لئے علمِ صحیح کی ضرورت تھی اور اس کے محفوظ رکھنے کے لئے کتابوں کے لکھے جانے کی ضرورت ہوئی۔ پھر یہ ضرورت ہوئی کہ ایک باقاعدہ جماعت ہو جن کا کام صرف اس طرح سے دین کی حفاظت ہو، اس کے لئے پڑھانے والوں کی ضرورت ہوئی۔ اس کی ایک تو یہ صورت تھی کہ جہاں موقع مل گیا کسی سے پوچھ لیا۔ راستہ میں کسی سے ایک سطر کسی سے دو سطر حل کرا لیں۔ تو اس طرح باقاعدہ تحصیل نہیں ہوسکتی تھی، اس لئے مستقل جماعت کی ضرورت ہوئی کہ وہ ہر وقت اس کے لئے تیار رہیں کہ جو ان سے پوچھنے آئے اُسے قاعدہ کے ساتھ

بتائیں۔ پھر اس جماعت کے لئے سامان فراغ کی ضرورت ہوئی کہ کھانے پینے اور رہنے سہنے کا ان کے لئے کافی انتظام ہو۔ اس طرح مدارس کی ضرورت ہوگئی۔ بہرحال اصل کام دعوت الی اللہ ہے۔ اس کے محفوظ و قائم رکھنے کے لئے مدارس کی ضرورت ہے۔ اب چاہئے یہ کہ جب مدارس سے علمِ ضروری حاصل کرلیں تو دعوت الی اللہ بھی کیا کریں۔ جس کا آسان ذریعہ وعظ ہے۔ اور پڑھنا پڑھانا اس کا مقدمہ ہے۔ اس لئے یہ شغل بھی ضرور رکھیں جیسے نماز کے لئے وضو اور وضو کے لئے پانی اور لوگوں کا جمع کرنا ضروری ہے، ایسے ہی تبلیغ کے لئے پڑھنا پڑھانا ضروری ہے، لیکن اگر کوئی شخص وضو اور لوٹوں ہی کے اہتمام میں رہے اور پانی ہی بھرا کرے اور نماز کا وقت گزر جائے تو کیا یہ شخص قابلِ مدح ہے؟

اسی طرح پڑھنا پڑھانا دعوت الی الحق کے صرف مقدمات ہیں مگر اب ان مقدمات میں ایسی مشغولی ہوئی کہ اصل کام کو بھی بھول گئے۔ افسوس جو لوگ اس کے اہل تھے وہ بھی اس کو بھولے ہوئے ہیں کہ وہ مقدمات ہی میں مشغول ہیں، مقصود میں وقت صرف نہیں کرتے۔

احقر الوری بندۂ ناچیز شبیر احمد غفرلہ الصمد

یکے از بانیاں و خویدم مدرسہ ربانیہ جامع العلوم بڑاشقدار پاڑا۔

شمالی علاقہ منگڈو۔

متوطن رانگا بالی۔ اسٹیٹ ارکان۔ ملک برما

۲۹/ ربیع الثانی ۱۴۱۳ھ



آخری گزارش از مؤلف

عزیز طالبِ علمو! اپنی بیش قیمت عمر کی نہایت قدردانی کریں۔ کوئی لمحہ اور کوئی سانس لغو و لایعنی تن آرائی و تن پروری مشغلہ کے ساتھ ضائع کرنے سے پرزور احتراز کرتے رہیں۔ ورنہ آخر نتائج ان ابیات کا مصداق نکلیں گے ؎

ایں تن آرائی و تن پروری　　عاقبت سازد ترا ازدیں بری
ترسم نہ رسی بکعبہ اے اعرابی　　کیں جا کہ تو میروی بترکستان ست

اور ہر وقت یہ خیال رکھئے:

ع　گیا وقت پھر ہاتھ آتا نہیں

نیز کتب بینی میں انہماک کے ساتھ مشغول رہتے ہوئے اس بیت کا مصداق بنیں ؎

بکوش اندر کتب بینی بہر دم　　میاں ہم نشین باشی مکرم

عزیزو! خیال کیجئے کہ تمہاری عمر وہ چیز ہے جس کی قدردانی کی بدولت دنیا میں بے حقیقت آدم کی اولاد کا پتلہ ناپاک گندہ نطفہ کا قطرہ جس کا نام لینا بھی ناگوار و نازیبا ہے، یہ انسان کیسے کیسے درجے میں پہنچ گئے۔ کوئی امام بنا ہے، کوئی مجتہد، کوئی مجدد، کوئی مصنف، کوئی مفسر، کوئی مفتی، کوئی محدث، کوئی پیر و مشائخ، کوئی ولی و ابدال وغیرہ وغیرہ۔ الغرض وہ حضرات اکابرین کہ جن کا نام گرامی آج دُنیا بھول نہیں سکتی۔ ہر ہر فردِ بشر کی زبان و دل میں ہر دم تر و تازہ یاد ہے، یہ نرا اپنی حیات کی قدردانی ریاضت و مجاہدہ کے نتائج ہیں۔

شیخ الحدیث الحاج مولانا زکریا رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا مشہور مقولہ نہایت قابل یاد و ناقابل فراموش ہے۔ فرماتے ہیں:

''جو کوئی بھی بزرگوں کی ابتدائی حالت پر نظر رکھے گا وہ بے شک کامیاب ہوتا رہے گا، کیوں کہ ان کا ابتدائی زمانہ نہایت ریاضت و مجاہدہ کا زمانہ ہے اور انتہائی زمانہ فتوحات کا ہے۔''

لہٰذا ہر طالبِ علم پر لازم ہے کہ ہمارے اکابرین حضرات کی سوانح عمری اور تعلیم المتعلم حضرت تھانوی، حضرت مفتی محمد شفیع صاحب، حضرت مفتی فیض اللہ صاحب اور شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کی تصنیفات پر ہر دم شیدا رہیں۔ ان حضرات کی تصنیفات تو لا تُعدُّ ولا تُحصیٰ ہیں۔ لیکن ان میں سے چند کتب ہر دم زیرِ نظر رکھنے کی حتی المقدور کوشش میں دریغ نہ کریں۔ مثلاً حضرت علامہ تھانوی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کی بہشتی زیور خصوصاً ساتواں حصہ اور آٹھواں حصہ اور شیخ الحدیث حضرت مولانا زکریا رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کی تبلیغی نصاب (فضائل اعمال) حصہ اوّل اور دوم اور حضرت جی مولانا الیاس رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کی دینی دعوت اور حضرت مفتی اعظم مولانا فیض اللہ صاحب رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کی پند نامہ خاکی اور اصلاح النفوس وغیرہ ہیں۔ بس یہ چند کتب انسان کی زندگی کی اصلاح اور انقلاب لانے کے لئے کافی ہیں۔

نیز طلبہ پر لازم ہے کہ ہمارے اکابرین حضرات کی سوانحِ عمری کا مطالعہ کریں۔ صاحبِ ''مالا بد منہ'' حضرت مولانا قاضی ثناء اللہ پانی پتی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ سے لے کر امام بخاری رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ تک ہر ایک مصنف کی زندگی کی حالات بنظرِ عمیق مطالعہ کریں تو آپ کو معلوم ہوگا کہ وہ حضرات اپنے زمانۂ طالب علمی سے لے کر کس طرح کتب بینی کا انہماک لایعنی مشغلہ سے پرزور احتراز اور اتباعِ سنن کے علاوہ نوافل کی پابندی، تہجد کا خصوصی اہتمام، ذکر و اذکار، تزکیۂ قلوب اور اصلاح نفوس کا اپنے آپ کو کس حد تک عادی بنا چکے تھے یہاں تک کہ شدہ شدہ ہی یہ صفات محمودہ اپنے اندر جاگزیں ہو کر فائز المرام ہوتے تھے۔

عزیزو! کتب بینی کا انہماک کے ساتھ ہی ساتھ اپنے آپ کو ایامِ طالب علمی میں پیروی سنن اور نوافل کا خوب عادی بنا لیجئے۔ نیز خالی اوقات میں سیر و تفریح کے بجائے ذکر و تلاوت کی پابندی کیجئے۔ جمعرات، جمعہ، عید الضحیٰ و رمضان المبارک کی تعطیلات کے موقع پر اپنے گھر جا کر لایعنی میں اوقات گزارنے کے بجائے تبلیغی کام اور خصوصاً شب بیداری میں حصہ لیجئے، کیوں کہ تجربہ شاہدِ عدل ہے کہ جو طلبہ تبلیغ میں

تحصیلِ علم ہی کی زمانہ میں حصہ لیتے ہیں۔ بعد تحصیلِ علم اس کی خاطر خدائے پاک اس سے پورا عالم اور پوری امت کا کام لیتے ہیں جیسا کہ حضرت جی مولانا یوسف صاحب، حضرت مولانا عمر پالن پوری رحمہما اللہ تعالیٰ اور امیر برما حضرت مولانا صالح صاحب دامت برکاتہم وغیرہ ہیں۔ اس کے بالمقابل جو طلبہ اس کارِ نبوت سے بے تعلقی اور کنارہ کشی اختیار کریں تو ان کی حالت بعد التحصیل علم یوں ہوتی ہے کہ ابتداءً حبِ جاہ کی شان بعد میں حبِ مال کی شان اس امرِ عظیم میں شرکت ہونے میں حجاب اکبر بن جاتی ہے۔ اور حتی المقدور اکابرِ زمانہ کی صحبت اختیار کریں جس کی بہتر صورت دَورِ حاضر میں یہ ہے کہ فارغ التحصیل ہوتے ہی سالانہ چلہ لگائیں۔ کیوں کہ تجربہ شاہد ہے کہ کہیں کسی شغل میں مشغول ہو جانے کے بعد سالانہ چلہ کے لئے وقت نکالنا بہت دشوار ہے، لیکن سالانہ چلہ لگانے کے بعد اس کے حق میں کوئی دینی خدمات کرنا آسان ہی آسان ہے۔ خصوصاً سالانہ، ماہانہ، ہفتہ وار اور روزانہ نصاب پر قائم رہنا نہایت ہی آسان ہو جائے گا۔ اسی کی بدولت آپ کے اندر علوم کی ایسی کیفیت طاری ہوگی جس کی طرف سلطان الاولیاء علامہ رومی رحمہ اللہ تعالیٰ اشارہ فرماتے ہیں۔ ؎

بینی اندر خود علوم انبیاء بے کتاب و بے معید واستاد

پس یہ بات چنداں بعید نہیں کہ اللہ تعالیٰ آپ کو اسی کی برکت سے زمانے کا ابوحنیفہ، غزالی، شبلی، جنید اور علامہ تھانوی رحمہم اللہ تعالیٰ جیسے بنائے کہ حضرت جی مولانا محمد انعام الحسن صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ جو کچھ عرصہ پہلے کل دُنیا کے اَمیر تھے اور اس کے مصاحب حضرت مولانا محمد عمر صاحب پالن پوری رحمہ اللہ تعالیٰ جس کو آج دُنیا عمرِ ثالث اور لسان التبلیغ کے لقب سے یاد کر رہی ہے اور حضرت مولانا سعید احمد خان صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ جس کو آج دُنیا حکیم التبلیغ کے لقب سے یاد کر رہی ہے کہ تمام دنیا منتظر ہوتی کہ آپ کی زبانِ مبارک سے کون سے الفاظ نکلے۔ بس اَلْعَاقِلُ تَكْفِيهِ الْإِشَارَةُ۔ ؎

مراد ما نصیحت بود و گفتیم حوالت با خدا کردیم و رفتیم

بیت از مؤلف

یہ رسالہ ہے مرتب ہوگیا ایک جگہ و فراہم ہوگیا

مآرب الطلبہ رکھا ہے اس کا نام تا اسم ہو با مسمّٰے اس کا نام

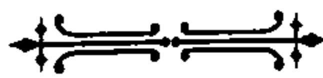
فیض ان کا دائی ہو خاص و عام ہر جگہ یارب طلبہ میں تمام

سب کو ان کے فیض سے کر بہرہ مند اور ان سے دور رکھ ہر ایک گزند

یا الٰہی جو لے اُس کو ہاتھ میں دے بنا ساجھی معین ہر آن میں

یا الٰہی صدقۂ آلِ رسول

یہ دعائیں میری فرما لے قبول



وَاٰخِرُ دَعْوٰنَا اَنِ الْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ. وَالصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ عَلٰی سَیِّدِ الْمُرْسَلِیْنَ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَعَلٰی اٰلِہٖ وَاَصْحَابِہٖ وَسَلَّمَ.

احقر شبیر احمد غفرلہ الصمد، ارکانی، برمی

۳۰ ربیع الثانی ۱۴۱۳ھ



اصلاح معاشرہ اور گھر کے ہر فرد کی تربیت کے لئے چند دینی واصلاحی کتب

اسمائے حسنٰی (حصہ اول، دوم) عام قیمت:=/400

ایک ایسی کتاب جس میں ایمان بنانے والے واقعات بھی ہیں مستند دعائیں بھی......

☆ قرآن کریم واحادیث نبویہ ﷺ سے ہر اسم کی تفسیر وتشریح......

☆ ائمۂ کرام کے اقوال کی روشنی میں اسمائے حسنٰی کی تفسیر وتعریفات......

☆ دلوں کو زندگی بخشنے والی نصیحتیں وبزرگان دین کے ایمان افروز واقعات......

☆ توحید باری تعالیٰ سے محبت، شرک سے نفرت اور اس سے بچاؤ کی تدبیریں......

☆ ہر اسم مبارک سے متعلق فوائد ونصائح......

مزید اس کتاب کا مطالعہ ایمان ویقین...... عبادات ومعاشرت...... اور زندگی کے دوسرے تمام معاملات کی انجام دہی کے وقت بھی یادِ الٰہی کا باعث ہے، تقویٰ والی زندگی نصیب ہوجانے کا ذریعہ ہے، غرض ظاہری وباطنی دونوں طرح کی خوبیاں اس میں جمع کردی گئیں ہیں، ہر باذوق شخص سے اس کے مطالعہ کی سفارش کی جاسکتی ہے، اَلْحَمْدُ لِلّٰہ کتاب میں محبت وعقیدت کی ملاوٹ بھی ہے اور ادب وانشاء کی مٹھاس بھی ہے، اساتذہ ومعلمات اور ائمہ مساجد اگر روزانہ ایک اسم مبارک کی تشریح طلبہ وعوام الناس کو کیا کریں توان شاء اللّٰہ بہت فائدہ ہوگا۔

اللہ کرے کہ یہ کتاب زیادہ سے زیادہ مفید اور مقبول ہو، اور امت کو اللہ تعالیٰ کے پیارے پیارے ناموں کی صحیح پہچان حاصل ہو جو پہچان گناہوں سے بچائے اور نیکیوں پر لے آئے۔

مثالی باپ (جدید ایڈیشن، اُردو، انگریزی) عام قیمت:=/170

اس کتاب میں ایک مسلمان پر باپ ہونے کی حیثیت سے جو ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں مثلاً اولاد کی پیدائش سے پہلے اولاد کی طلب کی دعائیں، اولاد کو صالح اور دین دار بنانے کی فکر، بچوں کی دینی وشرعی تربیت کے سنہری اصول، بچوں کی اصلاحی اور اسلامی ذہن سازی کے لئے چند اہم تدبیریں اور ان جیسے بے شمار مضامین مثالوں اور واقعات کی روشنی میں ایسے فطری انداز سے بیان کئے گئے ہیں کہ ہر مسلمان باپ نہایت آسانی کے ساتھ ان اصولوں پر عمل پیرا ہو کر بہترین معلّم، شفیق مربی اور مثالی باپ بن سکتا ہے۔ انگریزی میں اس کا ترجمہ "The Ideal Father" کے نام سے دارالھدیٰ نے

مثالی ماں (جدید ایڈیشن، اُردو، انگریزی) عام قیمت:=/120

اس کتاب میں ایک مسلمان ماں کے لئے دورانِ حمل اختیار کی جانے والی احتیاطی تدبیریں، بچوں کی دینی وشرعی تربیت کے اصول، بچوں کی اصلاح اور اسلامی ذہن سازی کے راہ نما اصول، بچوں میں اطاعت وفرماں برداری کا جذبہ بیدار کرنا اور ان جیسے بے شمار مضامین کو اس انداز سے تحریر کیا گیا ہے کہ ہر ماں نہایت آسانی سے ان دینی اصول وتدابیر پر عمل پیرا ہو کر، بہترین معلّمہ، شفیق مربیہ اور مثالی ماں بن سکتی ہے۔

اس کا انگریزی میں ترجمہ "The Ideal Mother" کے نام سے دارالھدیٰ نے شائع کر دیا ہے۔ اور **الحمدللہ**..... اب سندھی زبان میں بھی اس کا ترجمہ زیرِ طبع ہے۔

تحفۂ دولہا (جدید ایڈیشن) عام قیمت:=/150، اعلیٰ ایڈیشن=/200

اس کتاب میں بیوی کے حقوق ادا کرنے کی ترغیب، بیوی سے سدا نبھانے کے اصول، بیوی سے محبت، بیوی کی قدر، اس کے ساتھ حُسنِ سلوک، اس کی خامیوں سے درگزر کی لطیف ترکیبیں نیز اس قسم کے اور بہت سے مضامین اس طرح بیان کئے گئے ہیں کہ ایک خوش حال اور مطمئن معاشرہ کی تشکیل ہو، اور

میاں بیوی میں خوب محبت واُلفت اور مودّت واپنائیت پیدا ہو۔

تحفۂ دلہن (جدید ایڈیشن، اُردو، انگریزی) عام قیمت:=/150

شادی کے موقع پر ہر دلہن کے لئے جہیز کا انمول تحفہ یہ کتاب شوہر کی سچی محبت، شوہر کی عزّت وتکریم، نیک بیوی کی صفات، عورتوں کی بُری عادتیں اوران کا علاج، بیوی کو نصیحتیں رسولِ اکرم صلی اللّٰہ علیہ وسلم کے زمانے کی چھ مثالی بیویوں کے شوہر کی اطاعت وخدمت اوران جیسے دوسرے اہم مضامین پر مشتمل اپنی نوعیت کی ایک بہترین کتاب ہے۔ اپنی بہو...... بیٹی...... بہن...... اور دوستوں کو ہدیہ میں دے کراپنی علم دوستی کا ثبوت دیجئے۔

الحمدللہ...... اس کتاب کا انگریزی ترجمہ "A Gift to the Bride" کے نام سے مولانا مفتی افضل حسین الیاس صاحب (فاضل دارالعلوم دیوبند، ہند) نے کیا ہے، جوانگریزی سمجھنے والے حضرات کے لئے سرمایہ گراں مایہ کی طرح ہے، اورالحمدللہ اب سندھی زبان میں بھی اس کا ترجمہ زیرِطبع ہے۔

مثالی استاذ (حصہ اول، دوم) عام قیمت:=/130

قاری صاحبان/استاذ/معلّم/پروفیسر/پرنسپل/مہتمم ہر ایک کے لئے ایک مفید کتاب، معاشرے کو سنوارنے میں ایک استاذ کا کردار سب سے اہم ہے، اس سلسلے میں قرآن وحدیث کی روشنی میں اساتذہ کرام کے لئے ہدایات، بچوں کی معیاری اور مناسب تربیت کے بہترین راہ نما اصول، بزرگانِ دین کے نصائح اورارشادات پر مشتمل ''مثالی استاذ'' ایک بہترین کتاب ہے۔ اس کتاب کے دونوں حصہ کا مطالعہ ان شاء اللّٰہ تعالیٰ استاذ کودل کی دھڑکنیں سننے والا مربّی اورشفیق معلّم بنائے گا، پھر یہ ہمارے مدارس اوراسکول صرف تعلیم گاہیں ہی نہیں بل کہ تربیت گاہیں بھی بن جائیں گے۔

ہراستاذ اوراستانی کے لئے ہدایت کی نیت سے ان دونوں حصوں کا مطالعہ بہت مفید رہے گا۔ اس کتاب کے پہلے حصے کا بنگلہ زبان میں بھی ترجمہ بنگلہ دیش کے ساتھی کر چکے ہیں۔ اورانگریزی میں بھی ترجمہ ہورہا ہے۔

چھاپا ہے۔ **صحابہؓ کی زندگی** عام قیمت:=/150

یہ کتاب بچوں اور نوجوانوں کے لئے آسان فہم زبان میں مرتب کی گئی ہے جس میں صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنھم اجمعین کی زندگی اور اُن میں حقوق العباد کی اہمیت عملی واقعات کے ذریعے سمجھائی گئی ہے کہ وہ کس طرح ایک دوسرے کے ہمدرد تھے اور دوسروں کو تکلیف سے بچاتے تھے اور صحابہ کرام کی دعائیں، کہ صحابہ کرام کس طرح اور کن الفاظ سے اللہ تعالیٰ سے دُعائیں مانگتے تھے۔ اسی طرح اس کتاب میں صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنھم کے بیانات، اُن کی وصیتیں، نصیحتیں، اور دعائیں شامل کی گئی ہیں اور ہر صحابی کے حالات کے اختتام پر ایک مذاکرہ (مشق) بھی دیا گیا ہے۔ یہ کتاب ہے مختصر لیکن پُر اثر اور انتہائی جامع ہے، جو محبانِ صحابہ کے لئے ایک انمول تحفہ ہے۔ والدین اور اساتذہ و معلّمات کے لئے نوجوانوں کی تربیت اور اُن کے اخلاق سنوارنے کا ایک بہترین ذریعہ ہے۔

ھدیۂ خواتین (مکمل دو حصے، جدید ایڈیشن، اُردو، انگریزی) عام قیمت:=/90

ہر عورت کے لئے ایک بہترین راہ نما اور گائیڈ کتاب......اس کے پہلے حصے میں ایام مخصوصہ و نفاس اور استحاضہ کے مشکل مسائل کو نہایت آسان الفاظ میں پیش کیا گیا ہے، اسی طرح مبتداۃ، معتادہ، متحیرہ اور ضالّہ کے باریک مسائل کو قواعد کے ساتھ ساتھ مثالوں اور نقشوں سے مزیّن کیا گیا ہے، جب کہ کتاب کا دوسرا حصہ بچوں کے اصلاحی نام اور ان کی تربیت سے آراستہ کیا گیا ہے۔ حضرت مولانا نور البشر صاحب اور مفتی نظام الدین صاحب شہید رحمہ اللہ کے کلماتِ تبریک نے کتاب کو مزید بہتر سے بہتر بنا دیا ہے۔

اب انگریزی ترجمہ کے ساتھ "A Gift for the Muslim Women" کے نام سے الحمد للہ شائع ہو چکی ہے۔

مستند مجموعۂ وظائف (جدید اضافہ شدہ، اردو، سندھی) عام قیمت:=/100 اعلیٰ ایڈیشن=/225

اس کتاب میں مختلف سورتوں کے فضائل، حلِ مشکلات کے لئے مجرّب وظائف، آسیب، جادو وغیرہ سے حفاظت کا مجرّب نسخہ، منزل، اسمائے حسنیٰ اور اسمِ اعظم مع فضائل، گھروں میں لڑائی جھگڑوں سے بچنے کے لئے مجرّب عمل اور سوکر اٹھنے سے سونے تک کے مختلف مواقع کی مسنون دعائیں شامل ہیں۔ٹینشن اور ڈپریشن، الجھن اور بے چینی دور کرنے کے لئے مستند وظیفے اور مجرّب نسخے۔

اگر مسلمان گناہوں کو چھوڑ کر ان دعاؤں کو اپنا معمول بنالیں تو ان شاء اللہ بہت ساری پریشانیوں سے نجات پاسکتے ہیں۔ایامِ حج میں حج ایڈیشن اور ماہِ رَمضان میں رَمضان ایڈیشن کا مطالعہ مفید ہوگا۔

اس کا سندھی میں ترجمہ جامعہ فاروقیہ کے مولانا حسین شاہ صاحب نے کیا ہےاور انگریزی ترجمہ زیرِ طبع ہے۔

طلباء کے لئے تربیتی واقعات عام قیمت:=/105

اس کتاب میں دینی وعصری اداروں کے طلبہ میں اساتذہ کا ادب، کتابوں کا ادب، علم کا شوق، طلبہ کی دینی وشرعی تربیت، والدین کی قدر، وقت کو ضائع ہونے سے بچانا اور ان جیسے بے شمار مضامین کو بزرگوں کے واقعات وملفوظات سے مزین کرکے بیان کیا گیا ہے، جو ہر طالب علم کو اپنے مطالعہ میں رکھنا نہایت ضروری ہے۔

پرچھائیاں عام قیمت:=/60

علمی ذوق رکھنے والے احباب کے لئے ایک گراں قدر تحفہ ہے جس میں اسلاف کے طرزِ زندگی کے مختلف پہلوؤں کو اُجاگر کیا گیا ہے، جو ہر طالب علم اور اُستاذ کے لئے ایک مفید کتاب ہے، زبان عام فہم ،سادہ اور سلیس ہے، لیکن اس میں علمی ذوق اور ادبی شوق کی پرچھائیاں جگہ جگہ ملتی ہیں، کتاب بہ حیثیت

مجموعی اس لائق ہے کہ اسے توجہ سے پڑھا جائے۔

مظلوم کی آہ......! عام قیمت:=/140

جس میں ایسے عجیب وغریب اور مستند واقعات وروایات ہیں جو ماضی میں مظلوموں کے ساتھ پیش آئے، جس پر انہوں نے صبر کیا تو اللہ تعالیٰ نے ظالموں کو عبرت ناک سزا دی۔ یہ کتاب ظالم کو ظلم سے بچانے اور مظلوم کو تسلّی دینے اور اسے صبر کی تلقین کرنے پر بہترین کتاب ہے، ویسے تو اس کتاب کا مطالعہ ہر خاص و عام، طلباء وطالبات سب کے لئے ضرورت کی حد تک مفید ہے، لیکن ائمہ مساجد، اساتذہ اور معلّمات کے لئے بھی زیادہ مفید ہے کہ وہ اپنے مقتدیوں اور شاگردوں کو یہ واقعات سنا کر ظلم کے بھیانک نتائج سے آگاہ کر سکتے ہیں، تاکہ لوگ ظلم کرنے سے بچیں۔

پریشانی کے بعد راحت عام قیمت:=/120

دنیا میں ہر انسان پر کوئی نہ کوئی غم اور پریشانی ضرور آتی ہے، پریشانی میں اُس پر ایک وقت ایسا آتا ہے کہ دنیا کی ساری راحتیں بھول جاتا ہے اور یہ سمجھنے لگتا ہے کہ اب اس پریشانی کا کوئی علاج نہیں، حالاں کہ ایسا ہرگز نہیں چناںچہ اس کتاب میں ایسے ہی سچے اور مستند واقعات وقصص جو پریشانی کے بعد راحت پر مشتمل ہیں جمع کئے گئے ہیں، جس کے پڑھنے سے پریشانی پر صبر اور اس کے بعد راحت کی امید کا جذبہ پیدا ہوگا۔ ناامیدی ختم ہوگی، کاہلی اور سستی دور ہوگی نیا عزم، نیا ولولہ، نیا جذبہ اور نیا حوصلہ پیدا ہوگا، یہ کتاب بے کار بیٹھنے اور فارغ اور ناامید رہنے کے بجائے لوگوں کو محنت پر تیار کرے گی ان شاء اللہ۔

..........☆☆☆..........

وہ کوہ کن کی بات ...... عام قیمت:=/160

اس کتاب میں دارالعلوم دیوبند کے سابق استاذ، ناظم تعلیمات اور معاون مہتمم مولانا وحیدالزماں قاسمی کیرانویؒ کے حالات وواقعات اور زندگی کے مختلف میدانوں میں ان کے تابندہ کارناموں کو ایک خوب صورت ادبی انداز میں پیش کیا گیا ہے، مولانا نور عالم خلیل امینی صاحب نے اپنے دلی جذبات وتأثرات، پراگندہ واردات وخیالات، مقالوں اور مقولوں کو موتی کے دانوں کی طرح کاغذ کے صفحات میں بکھیر دیا ہے اور آپ بیتی ''استاذ بیتی واحباب بیتی'' کا ایک مجموعہ شاہ کار بنا کر کتاب کو نقشِ جاوداں بنا دیا ہے۔

کتاب کی ہر ہر سطر موصوف کی طبعی نفاست پسندی کی آئینہ دار ہے، کتاب میں زبان وبیان کی سلاست اور روانی، روزمرہ محاورات کا استعمال قابل ستائش ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ خوبیوں کی حامل شخصیت پر خوبیوں کے حامل قلم نے جو اپنی خوبیوں کا جوہر دکھایا ہے وہ بہت خوب ہے، ہر سطر سے فارسی اور اُردو ادب کے ساتھ مصنف کا شغف جھلکتا ہے، اسے کتاب کیوں کہیئے! دل کے ٹکروں اور جگر پاروں کا حسین گل دستہ نام دیجئے، جس کے ذریعے شاگرد رشید نے اپنا حقِ تلمذ ادا کر دیا ہے، کتاب ظاہری وباطنی دونوں خوبیوں سے آراستہ ہے۔ ان شاء اللہ یہ کتاب اساتذہ وتلامذہ کے لئے مشعل راہ ہوگی۔

درسی بہشتی زیور (مردوں کے لئے، مفید وسہل مشقوں کے ساتھ) عام قیمت:=/300

(مردوں کے لئے، مفید وسہل مشقوں کے ساتھ) اب نئے انداز میں مَردوں اور طلبہ کے لئے تیار کی گئی ہے، جس میں مؤنث کے صیغوں کو مذکر کے صیغوں میں تبدیل کرنے کے ساتھ ساتھ فقہی ابواب اور ہر مضمون کے بعد تمرین کا بھی اہتمام کیا گیا ہے۔

اس طرح یہ کتاب درجہ اولی اور میٹرک کے طلبہ کے نصاب میں شامل کرنے کے لئے ایک ضروری

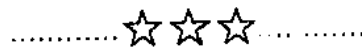
اور مفید کتاب ہے، قدوری پڑھانے سے پہلے درجہ اولیٰ میں درساً بہشتی زیور پڑھائی جائے تو قدوری پڑھنا سمجھنا آسان ہو جائے گا اور ان شاء اللہ عمر بھر فقہ کے بنیادی مسائل یاد رہیں گے اور مادری زبان میں طلبہ کو مسائل سمجھ آ گئے تو بقیہ فقہ کی کتب کا پڑھنا آسان ہو جائے گا۔

دراسات فی معرّب القرآن عام قیمت:=/115

اس کتاب میں غیر عربی کلمات کی تحقیق، توضیح اور تشریح معتمد بہ اور نایاب کتب سے کی گئی ہے۔ یہ آسان اور عام فہم عربی زبان میں ایک جامع اور منفرد قسم کی انوکھی کتاب ہے، جو متعلّمین اور خصوصاً تفسیر پڑھانے والے معلّمین اور معلّمات کے لئے اور طلباء و طالبات کے لئے نادر تحفہ ہے، جدید عربی ادب اور قرآن کریم سے شغف رکھنے والوں کے لئے بھی یہ کتاب جوہرِ گراں مایہ ہے۔

مبادیاتِ حدیث عام قیمت:=/110

اس کتاب میں مقدمۃ الکتاب علم حدیث کی تعریف، موضوع، غرض وغایت وجہ تسمیہ، علم حدیث کی تاریخی حیثیت، حجت حدیث، تدوینِ حدیث، حدیث کا شرعی حکم، انواعِ کُتبِ حدیث، طبقاتِ کتبِ حدیث، تقسیمِ حدیث، فوائدِ اسناد وغیرہ امور پر تفصیلی کلام کے ساتھ ساتھ سترہ ائمہ حدیث کا دل چسپ تذکرہ کیا گیا ہے، جو موقوف علیہ کے طلبہ و طالبات کے لئے ایک بیش بہا تحفہ ہے۔





دراسات فی معرب القرآن

اس کتاب میں غیر عربی کلمات کی تحقیق، توضیح اور تشریح معتدبہ اور نایاب کتب سے لی گئی ہے۔ یہ آسان اور عام فہم عربی زبان میں ایک جامع اور منفرد قسم کی انوکھی کتاب ہے، جو متعلمین اور خصوصاً تفسیر پڑھانے والے معلمین اور معلمات کے لئے اور طلباء وطالبات کے لئے نادر تحفہ ہے، جدید عربی ادب اور قرآن کریم سے شغف رکھنے والوں کے لئے بھی یہ کتاب جوہر گراں مایہ ہے۔

تقریظ: مولانا ڈاکٹر شیر علی شاہ صاحب مدظلہ



مبادیات حدیث

اس کتاب میں مقدمۃ الکتاب علم حدیث کی تعریف، موضوع، غرض وغایت، وجہ تسمیہ، علمِ حدیث کی تاریخی حیثیت، حجت حدیث، تدوینِ حدیث، حدیث کا شرعی حکم، انواعِ کتب حدیث، طبقاتِ کتب حدیث، تقسیم حدیث، فوائدِ اسناد وغیرہ امور پر تفصیلی کلام کے ساتھ ساتھ ستہ ائمہ حدیث کا دل چسپ تذکرہ کیا گیا ہے، جو موقوف علیہ کے طلبہ وطالبات کے لئے ایک بیش بہا تحفہ ہے۔

تقریظ: مولانا ابن الحسن عباسی صاحب مدظلہ



معجم الطلاب

اس کتاب میں طلباء کے درمیان استعمال ہونے والے مفردات اور تعبیرات کو ذکر کیا گیا ہے، الفاظ کے نئے مستعمل معانی بھی ذکر کئے گئے ہیں، ایسے الفاظ کے معانی ذکر نہیں کئے گئے جو غیر مشہور ہیں، نئی علمی اصطلاحات کو بھی کثرت سے ذکر کیا گیا ہے، مختلف اشیاء کے لئے لغات کے ساتھ ساتھ تصاویر کا اضافہ بھی کیا ہے۔ پچاس ہزار سے زائد الفاظ کے معانی پر مشتمل یہ معجم طلباء وعلماء کے لئے ایک نادر ونایاب تحفہ ہے۔

تقریظ: الشیخ ولی خان المظفر مدظلہ

ایضاح المعانی

اس شرح میں مختصر المعانی کے مقدمہ کی پیچیدگیوں کو بہت آسان انداز میں حل کیا گیا ہے۔ ☆ بلاغت کی اصطلاحات کی تعریفات اور مثالیں دی گئی ہیں۔ ☆ استعارات اور مشکل عبارات کا بہترین حل پیش کیا گیا ہے۔ ☆ عربی عبارت کا سلیس ترجمہ، دل نشین تشریح کے ساتھ۔ ☆ اس شرح کا مطالعہ پوری کتاب کے سمجھنے میں معاون ثابت ہوگا۔

مکتبہ بیت العلم کا نیا پتہ

گولی لین نمبر 3، نزد مقدس مسجد، اُردو بازار، کراچی

فون: 2726509